

Rodrigo Mota Albuquerque de Oliveira

**A crítica de Henri Bergson à *inteligência* na
solução dos problemas metafísicos**

Dissertação de mestrado apresentada em atendimento à exigência do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

Orientador: Prof. Dr. Tarik Prata

Recife
2015

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

O48c Oliveira, Rodrigo Mota Albuquerque de.
A crítica de Henri Bergson à inteligência na solução de problemas metafísicos / Rodrigo Mota Albuquerque de Oliveira. – Recife: O autor, 2015.
105 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Tarik Prata.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.
Pós-Graduação em Filosofia, 2015.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Bergson, Henri, 1859-1941. 3. Inteligência. 4. Consciência. 5. Intuição. 6. Metafísica. I. Prata, Tarik (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2015-92)

RODRIGO MOTA ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

**A CRÍTICA DE HENRI BERGSON À INTELIGÊNCIA NA
SOLUÇÃO DE PROBLEMAS METAFÍSICOS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora
formada pelos professores a seguir
relacionados para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 10/08/2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tárík de Athayde Prata (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Ricardo Pinho Souto (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

RECIFE/2015

Agradecimentos

Ao Nosso Senhor Jesus Cristo e Sua mãe, Maria Santíssima, por todas as graças ofertadas a tão indigno pecador.

Ao meu orientador, prof. Dr. Tarik Prata, por ter aceitado este trabalho e por toda paciência e tanta atenção dedicada. Ao prof. Dr. Ricardo Pinho, por ter orientado meu primeiro trabalho envolvendo Henri Bergson, além das várias sugestões que enriqueceram este trabalho. Ao prof. Dr. Jesus Vasquez, pelas sugestões apresentadas durante a qualificação.

Aos meus pais pela confiança depositada em mim.

Resumo

Neste trabalho me proponho investigar o que significa, no vocabulário bergsoniano, a *inteligência*, qual é para este autor sua origem e função no ser humano, sua dupla gênese com a matéria e, a partir destas investigações, compreender e explicar por que para Henri Bergson esta faculdade cognitiva compõe o principal instrumento da ciência, mas não é capaz de resolver os problemas apresentados pela metafísica tradicional, além de apresentar a solução proposta pelo autor francês, através do que ele chamou “método intuitivo”.

Palavras-chave: Henri Bergson. Inteligência. Intuição. Metafísica. Noûs.

Abstract

In this work I intend to investigate the meaning of intelligence, in a bergsonian context, what is its real function on humans, its double-genesis with matter and, from those investigations, understand and explain why, for Henri Bergson, this cognitive faculty is the main instrument for science, but is incapable to solve the problems presented by traditional metaphysics, and present the French author's solution to this, thru what he called "intuitive method".

Keywords: Henri Bergson. Intelligence. Intuition. Metaphysics. Noûs.

Sumário

	Introdução	07
1	A inteligência como <i>νοῦς</i> (<i>noûs</i>)	13
1.1	O problema do modo próprio do conhecimento filosófico	13
1.2	O problema da multiplicidade de inteligências	20
2	A inteligência mecânico-associacionista	33
2.1	Os dados imediatos da consciência	33
2.2	A inteligência como uma das direções da evolução	44
3	Inteligência, matéria e consciência	53
3.1	A matéria e o espaço homogêneo	55
3.2	A dupla gênese: a frouxidão do espírito	59
3.3	Ordem e desordem	63
3.4	Consciência e vida	67
4	A inteligência e a metafísica tradicional	72
4.1	O “nada”	73
4.2	A filosofia das idéias	78
4.3	A Filosofia Mecanicista	84
4.4	O método intuitivo	91
	Conclusão	99
	Referências	103

Introdução

Para desvendar o mistério das profundezas, às vezes é preciso visar os cimos. O fogo que está no centro da Terra só aparece no cume dos vulcões.

Henri Bergson¹

Nosso domínio sobre a matéria bruta é espantoso. Conseguimos moldá-la da forma que quisermos, transformando-a em veículos que podem nos levar para a Lua ou até além dela. Em milésimos de segundos nos comunicamos com pessoas do outro lado do globo. O computador registra palavras em sua memória, podendo difundi-las em bilhões de cópias espalhadas pelo mundo através da rede mundial, com apenas um apertar de botão. Conseguimos tantas coisas com a matéria, no entanto, quando questionados se ela é a única realidade cognoscível, obtemos centenas de respostas dos diversos sistemas filosóficos. Se nos perguntarmos se realizamos tantos feitos por nosso próprio livre-arbítrio ou se o fazemos mecanicamente, controlados por forças que estão para além de nós mesmos, nossa inteligência nos leva a um beco sem saída. Ela, a inteligência, que tanto contribui para nosso bem estar material, parece impotente ao nos afastarmos da matéria moldável na direção da vida e do viver, que escapam desta faculdade como água por entre os dedos. Criamos modelos matemáticos da realidade, mas estes nos ajudam somente até certo ponto, até onde as coisas são suficientemente repetíveis, quando pensadas isoladas do restante da realidade. Esta realidade se apresenta a nós como constante mudança, na qual nada é, de fato, o mesmo, já que aquele instante que observamos passou, os momentos se acumularam em nossa memória, junto com incontáveis outros instantes que também passaram. As coisas duram, a realidade se move. Mesmo para que algo permaneça o mesmo, é necessário uma mudança, já que todo o resto mudou. Sentimos isto em nós mesmos. No nosso lado biológico, nosso organismo sua no calor e gasta mais energia no frio, para que permaneçamos com a mesma temperatura. No nosso âmbito emocional, vemos a alegria de ontem se transformar no tédio de hoje, podendo cair numa triste melancolia, fazendo com que nos esforcemos estoicamente para nos apresentarmos socialmente como os mesmos de sempre, apesar de termos

¹ Em BERGSON, Henri. A energia espiritual. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2009, página 25.

visto nosso mundo se tingir destas diversas colorações. É a inteligência, voltada para a vida em sociedade, que busca esta estabilidade. Ela busca sempre o estável, o repetível. Ela busca o material que há nas coisas, mesmo quando especula sobre o sexo dos anjos. Nisto ela é bem sucedida e devemos aplaudir suas conquistas. O erro, entretanto, está em esperar dela aquilo que ela, naturalmente, não pode nos oferecer, sem realizar um esforço tremendo, indo contra estas inclinações. Este foi o erro dos sistemas filosóficos. Iniciaram com uma constatação simples e original vinda da realidade mesma, mas foram obrigados a construir castelos conceituais para explicar esta intuição; e o que era simples, tornou-se Hegel.

Quem percebeu a característica eminentemente prática do intelecto humano, além de explicar a diversidade de sistemas filosóficos e a conseqüente perda de importância da filosofia frente à ciência como conseqüência direta disto, foi o filósofo francês Henri Bergson. Kant já havia descrito como esta matematização da realidade era, de fato, não derivada da experiência empírica, mas posta *a priori*, antes mesmo do ato de conhecer. Era uma imposição do sujeito racional ao objeto, agora mero fenômeno, já que a coisa em si, a realidade ela mesma, não poderia ser atingida pela razão. Ainda aí, no entanto, a especulação seria o fim primeiro do intelecto. Para Bergson, o que ocorre é uma via de mão dupla. A realidade matemática é, ao mesmo tempo, imposta pelo sujeito, mas também realidade do objeto, na parte da coisa que se prostra à quantificação, a matéria, ou, mais especificamente, a parte dela que nos interessa. Mas esta é apenas parte da realidade, a superfície. A realidade que se esconde da inteligência também é percebida por nós, mas por raros e breves instantes, pois logo chega o movimento intelectual para traduzi-la em palavras, em conceitos derivados de realidades já conhecidas, num ato natural de economia de esforço. São antes vividos que pensados. São o que o autor francês chama “dados imediatos da consciência”. Nos percebemos livres, mas nossa inteligência compreende a realidade como causalidade, não deixando espaço à liberdade. Vemos as coisas sem separação, onde algo termina, outro se inicia. Entretanto, a inteligência pensa uma separação bem definida entre as coisas. Sentimos uma clara mudança qualitativa em nossas variações de humor, mas intelectualmente nos expressamos em quantidade. Vivemos o decorrer da nossa vida como uma melodia musical, sem interrupções, enquanto nossa inteligência tenta criar divisões claras, sem se importar com o vácuo criado entre elas. É a partir destes dados imediatos da consciência que Bergson enxerga a realidade como ela se apresenta a nós de imediato, como um devir. E este devir, presente em cada coisa, é o tempo real, que ele chama *durée*, a duração.

É apresentando esta “descoberta” bergsoniana dos dados imediatos que inicio o capítulo segundo. Lá procuro mostrar como, em sua primeira obra, intitulada justamente “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, de 1889, Bergson apresenta argumentos para expor uma realidade que não pode ser captada, em sua verdadeira essência, pela inteligência humana. O que não quer dizer que o conhecimento fique limitado ao intelecto humano e, dessa forma, relativo a ele. A contemplação estética já nos sinaliza outro tipo de conhecimento que consegue captar a realidade oculta a esta faculdade. Além disso, num dos pensamentos mais originais de Bergson, o autor francês rejeita a idéia, iniciada por Aristóteles, do instinto animal como etapa anterior à inteligência. Baseando-se numa visão própria sobre a evolução da vida, o filósofo francês vê o instinto como um outro caminho seguido pela vida na sua batalha constante com a matéria inerte. O instinto e a inteligência estão presentes, em estado latente, nas primeiras manifestações da vida. Por isso, apesar da predominância da última nos seres humanos e do primeiro no restante das espécies animais, existem resquícios de instinto nos primeiros e de inteligência nos segundos, algumas espécies com mais outras com menos intensidade. Isso se dá porque essas faculdades opostas e complementares são, antes de tudo, tendências. As duas moldam a matéria, mas de maneiras bem distintas. O instinto de maneira orgânica e a inteligência, mecânica. As fabricações do instinto são perfeitamente adequadas para o fim que almejam, e suas ações são realizadas de forma inconsciente, posto que há uma adequação perfeita entre ação e representação da ação. Os frutos da inteligência, por outro lado, são imperfeitos, por isso abrem uma margem de escolha e deliberação para o fim a que almejam, despertando a consciência nos seres que dela se utilizam. São dois tipos de conhecimento: um que conhece a coisa de dentro, como ela é, mas apenas uma coisa ou uma pequena parcela da realidade, num conhecimento altamente especializado; o outro que conhece superficialmente as coisas, mas que tem o potencial de conhecer até o que não existe na realidade, pois conhece a relação entre as coisas. O primeiro, o instinto, conhece, mas não sabe questionar; o segundo, a inteligência, questiona tudo, mas conhece apenas superficialmente.

No capítulo terceiro, busco desenvolver com mais profundidade esta origem pragmática da inteligência, analisando a complexa teoria da dupla gênese da inteligência e da matéria, desenvolvida por Bergson. Para o autor francês, a tradição filosófica toma a inteligência como dada, partindo daí para analisar se o conhecimento está sujeito a ela ou se nela se imprime a realidade, como numa *tabula rasa*. O que sempre intrigou os filósofos foi a impressionante correspondência entre a realidade empírica e as categorias mentais. O número estava em tudo,

diziam os pitagóricos. Era preciso ser um geômetra para entrar na academia fundada por Platão, segundo a placa na entrada desta instituição. Se, por um lado, essa correspondência indica que é nossa mente que projeta a realidade, como provar a realidade das coisas e, igualmente, dos outros sujeitos? Como não cair num solipsismo? E se a realidade existe e nos é dada em si, como explicar a aparente perfeita adequação dos nossos cálculos? Como provar que nossa realidade se limita a eles? Bergson busca resolver essas questões recorrendo ao que chama de engendramento da inteligência, isto é, remontar às origens desta faculdade e ver como ela surgiu foi se adaptando à matéria e como a matéria, por sua vez, seguia os contornos buscados pela inteligência. Tanto a matéria como a inteligência fazem parte de um movimento contrário, ou, melhor dizendo, de uma interrupção do movimento contínuo que é a própria realidade. Nosso próprio conceito de matéria como algo perfeitamente sólido foi mudando com o avanço das ciências duras. Bergson compara esta correspondência entre matéria e inteligência com dois trens em movimento emparelhados, nos quais os ocupantes de um vêem o outro como se estivesse parado. É assim que nossa inteligência capta a parte da realidade que lhe interessa, a parte que se deixa moldar.

Ainda neste capítulo terceiro, desenvolvo uma discussão sobre a idéia bergsoniana de ordem / desordem, mais um falso problema, termo bergsoniano, do qual se ocupou a metafísica tradicional e, particularmente a Teoria do Conhecimento. Este problema está diretamente relacionado com o da adequação da matéria ao conhecimento intelectual. A questão da qual se ocuparam, principalmente, os filósofos modernos é: como é possível a ordem observada por nós na realidade? Ela está no real ou é por nós lá colocada? Por quê existe ordem, e não caos? Para o filósofo francês, a desordem, o caos não é uma realidade possível de ser verificada. Quando falamos em desordem, o que ocorre é a frustração de não encontrarmos a ordem que buscávamos. Encontramos uma ordem de outra natureza e a denominamos “desordem”. Estas naturezas da idéia de ordem se dividem em duas tendências, uma que vital, voluntária, na qual há criação do novo e livre-arbítrio; outra que é mecânica, automática, que visa a repetição do mesmo e o aleatório.

Esta discussão do falso problema da desordem é um prelúdio para outra explicação sobre outro falso problema que inquietou os filósofos por milênios e que guarda muitas semelhanças com este já exposto: a questão da realidade do “nada”. É tratando disto que inicio o quarto capítulo deste trabalho. O nada é, para Bergson, um falso problema simplesmente porque ele não existe. Quando falamos que algo está vazio, que não há nada, queremos dizer que não está lá

aquilo que buscamos. Não existe lugar vazio, a não ser a idéia abstrata de lugar. O nada e, conseqüentemente, a negação, possui um elemento emocional, conectado ao elemento intelectual. É uma frustração que a negação expressa. Nela está contido este componente social de informar a si próprio e / ou a outros a ausência de algo esperado. Há aí também, como em tudo que é intelectual, um aspecto prático. A inteligência surgiu como um caminho para a vida vencer a matéria. Esta sobrevivência frente ao ambiente hostil exige que possamos discriminar aquilo que nos é útil do que não é. Quando não há nada, não há nada que nos seja útil. A questão “por que há algo ao invés de nada?” supõe a preexistência do nada ante o ser, algo que, se olhado com cuidado, é contraditório, pois o nada, o não-ser, possui o ser mais sua negação, ou seja, pressupõe o ser em sua própria definição, não o contrário.

A exposição do que o autor francês chama de “falsos problemas” serve para, em seguida, como mostro ainda no capítulo quarto, demonstrar as conseqüências destes para a filosofia. Tanto a dicotomia ordem / caos quanto a dicotomia ser / nada levaram ao surgimento dos diversos sistemas filosóficos, uns complementando ou contradizendo os outros. Todos, no entanto, com estes e outros equívocos na origem, frutos do caminho natural da inteligência, que Bergson chamou de *mecanismo cinematográfico do pensamento*. No entanto, a crítica bergsoniana não é apenas negativa. O fato do conhecimento não estar limitado à inteligência abre todo um campo que tem de ser explorado. E, para isto, o filósofo francês propõe um método que busca inverter este caminho natural da inteligência na busca do conhecimento do absoluto, do imediato, aquilo que está livre das imposições intelectuais. Este método novo Bergson o chama *intuitivo*. Inicia-se com a crítica aos conceitos já prontos e aos falsos problemas, a maior parte fruto de uma confusão entre diferenças de grau e diferenças de natureza, e parte para a busca de comunicar os dados imediatos da consciência, conhecidos em si mesmos. Isto através da inteligência, como não poderia deixar de ser, já que a linguagem é um dos seus frutos, mas sem perder sua origem e referência no real, sua mobilidade, em seu devir contínuo.

Antes disso tudo, no entanto, senti a necessidade de fazer um breve histórico da idéia de inteligência, particularmente analisando o que pensava sobre ela o primeiro filósofo a se debruçar sobre o assunto, Aristóteles. Interpreto, com base nos textos do estagirita e de comentadores, o conceito aristotélico de *noûs* como inteligência, acreditando que, a idéia de Aristóteles a ter como a faculdade de conhecer os primeiros princípios, dos quais toda dedução tem sua origem, o aproxima da nossa interpretação sobre o que Bergson pensará da inteligência. A diferença

principal é a visão do intelecto como fundamentalmente prático, presente nos escritos do francês, como será apresentado no decorrer do trabalho. Além disso, achei importante apresentar a interpretação de Santo Tomás de Aquino sobre o intelecto humano, baseado no *noûs* aristotélico, focando na sua disputa com os averroístas. Além de historicamente interessante, esta disputa nos mostra como o conceito de *noûs* foi difundido no pensamento ocidental, graças à influência tomista. A idéia que proponho é que Henri Bergson não se distancia tanto dos clássicos em sua noção de inteligência, mas bastou ele vê-la como pragmática para revolucionar o pensamento do seu tempo.

Com isto espero ter podido expor com clareza o pensamento deste grande filósofo, cujas obras tanto influenciaram a filosofia da primeira metade do século XX, mas que ficou por muito tempo em segundo plano, relegado a mera curiosidade histórica da filosofia. Gostaria, com este trabalho, de chamar a atenção para a atualidade do pensamento bergsoniano e suas possíveis contribuições para a filosofia do nosso tempo. Se seu pensamento inovador não seduzir outros leitores para com ele simpatizar, ao menos lança desafios que devem levar à reflexão sobre pressupostos que nos parecem naturalmente dados, mas que, com um olhar mais atento, através das nuvens de intelectualidade que sobrevoam nossa concepção do real, ganham contornos novos, se enriquecendo ou desaparecendo neste olhar crítico.

1 – A inteligência como *νοῦς* (*noûs*)

Aristóteles gravitou de uma forma inimaginável em toda a filosofia, e constitui, por isso, talvez o nosso primeiro problema, aquele com que mais seriamente tem de se enfrentar o pensamento atual se quiser achar a sua própria razão e situar-se radicalmente no seu próprio tempo e no problema autêntico da filosofia.

Julián Marías²

1.1 – O problema do modo próprio do conhecimento filosófico

Este primeiro capítulo é um pequeno estudo histórico sobre o conceito grego de *νοῦς* (*noûs*) em Aristóteles e naquele que foi um dos seus maiores interpretes, São Tomás de Aquino. A intenção por trás deste estudo é familiarizar o leitor com o tema principal deste trabalho antes de entrar no que nosso principal autor, Henri Bergson, nos legou sobre o tema da inteligência. A escolha dos autores aqui estudados deve-se não apenas ao peso que eles têm na história do pensamento ocidental, mas por serem os que mais profundamente trabalharam este modo de saber humano em suas épocas.

Início por denominar “modo de saber” ao *noûs* em sintonia com o filósofo espanhol Xavier Zubiri, que, no capítulo sobre o estagirita na sua obra “*Cinco lecciones de filosofía*”, nos alerta contra o uso do *noûs* como ato de uma faculdade (ZUBIRI, 2010). Alternativa a essa definição nos é dada pelo filósofo italiano Enrico Berti, que utiliza, no seu livro “*As razões de Aristóteles*”, a expressão “forma de conhecimento” (BERTI, 2002). Ambos autores parecem concordar também com a tradução latina feita por Boécio do termo *noûs* – *intellectus* – originando os termos *intelección* (ZUBIRI, 2010) e inteligência (BERTI, 2002). É necessário ter em mente, no entanto, que este vocábulo recebeu, durante os séculos e nas mais diferentes línguas, distintas versões, algumas das quais podem levar a confusões quando traduzidas. O texto

² Em MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. 7ª. Edição; Porto: Edições Sousa & Almeida, Limitada, página 76.

de Aristóteles que usarei como base, “*The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*”, traduz *noûs* geralmente por *comprehension*. Há autores que, inclusive, traduzem este termo usado em Aristóteles como *intuição*, tanto em seu sentido corrente, que possui a conotação quase mística de um conhecimento imediato instintivo, no qual o sujeito é quase completamente passivo, como em sentido bergsoniano ou husserliano, interpretação rejeitada pelo comentador Enrico Berti (2002). Dentre estes está o filósofo escocês *Sir David Ross*, cuja interpretação do *noûs*, na sua obra sobre o filósofo grego, o traduz como *intuitive reason* (ROSS, 1996). Uma dessas confusões faz da inteligência sinônimo de razão, como nos conta o próprio Berti sobre a origem do termo alemão *Vernunft*. Segundo o pensador italiano, o original grego:

“quase intraduzível [...] foi traduzido para o alemão pelo monge beneditino Notker [...] por *Vernunft*, termo que, ao contrário, a partir de Kant, ou melhor, de Baumgarten, foi usado para traduzir o latino *ratio* e que, portanto, por causa da enorme influência que teve na filosofia alemã, de Kant em diante, é normalmente traduzido por *razão*” (BERTI, 2002, p. 13).

Utilizarei aqui *inteligência* como tradução do grego *noûs*, por, além de qualquer outra razão, aludir ao tema principal desta dissertação.

“Todos os homens, por natureza, desejam saber” (ARISTOTLE, 1995, p. 1552 [980^a 22]). Com essa famosa frase inicia o filósofo grego sua obra que viria a ser conhecida por “*Metafísica*”, a filosofia primeira. Sobre este desejo que os seres humanos possuem por natureza, Aristóteles nos relata haver encontrado diferentes tipos de formas de manifestação entre os seres conscientes. Segundo o estagirita, o conhecimento se origina com os sentidos, que compartilhamos com os animais, os quais, organizados pela memória, tornam-se experiência, a *empeiria*. Sobre essa experiência se apóiam outros modos de saber humanos: a *tékhne*, a *phrónesis*, a *episteme*, o *noûs* e a *sophia* (ZUBIRI, 2010).

A *tékhne*, técnica ou arte, é o conhecimento de saber fazer as coisas, saber não apenas a maneira, mas fundamentalmente o porquê de se produzir algo da forma que se produziu. Existem homens, no entanto, que realizam tarefas de forma excelente sem ter o conhecimento de causa no sentido estrito. Alguém pode curar a doença de um outro apenas por experiência, sabendo que tal remédio curou Fulano e Sicrano. Este é o conhecimento apenas empírico, apenas dos particulares. Aquele que conhece com *tékhne* conhece não apenas os casos particulares, mas, possuindo o conhecimento das necessidades de algo ser como é, possui um saber universal, válido para todos

os casos. Ademais, aquele que possui a *tékhne* em algo, deve saber transmiti-la a outrem. Com isto, o técnico pode ser considerado um tipo de sábio. “Nesta tripla superioridade (saber melhor, saber mais e saber ensinar) consiste a superioridade do modo de saber da *tékhne*. E este modo de saber como hábito é o que faz do homem que a tem, do *tekhnítes*, um *sophós*” (ZUBIRI, 2010, p. 23). Aquele que conhece por experiência, conhece o particular, o que conhece por técnica ou arte – traduções possíveis para *tékhne* – conhece o universal. O verdadeiro sábio de uma determinada arte tem de possuir ambos conhecimentos, afinal, apesar do conhecimento do universal ser superior ao particular, o objeto a ser tratado pela arte será singular, como, por exemplo, um paciente para um médico ou um edifício para um arquiteto.

A *tékhne* é voltada por natureza à produção, fabricação, àquilo que os gregos chamavam *poíesis*. Existe, no entanto, outro tipo de conhecimento igualmente voltado para a ação, mas que não busca a *poíesis*, mas a *práxis*: a *phrónesis*. A *phrónesis* é um saber que se preocupa com as ações não mais do homem sobre as coisas, mas do ser humano sobre si mesmo. A *práxis* é esta ação em ato, fim mesmo da *phrónesis*, cujo objeto preciso é o bem e o mal (ZUBIRI, 2010). Nas línguas latinas este termo foi transmitido como *prudentia*. Enquanto na técnica o objeto, apesar de se originar na mente do artista, se realizava fora deste, o fim da prudência é ela própria. É um conhecimento prático e, assim como a técnica, aperfeiçoado pela experiência.

Estes dois tipos de conhecimento são de coisas que não são necessariamente, mas podem ser de outra forma (ARISTOTLE, 1995). Das coisas que são necessariamente temos, primeiramente, o conhecimento científico: a *episteme*. Os tipos de saber anteriormente tratados nos mostram a causa de algo. A *episteme* busca mais que isso, busca “saber com verdade a interna articulação da necessidade constitutiva daquele algo. O saber desta articulação já não é mostraçã, mas de-monstraçã”. (ZUBIRI, 2010). Dessa forma o objeto se mostra desde si mesmo, almejando saber o “porquê”, como também o faz a *tékhne*, só que agora um “porquê” universal necessário. O ato mental que opera a *episteme* é o *logos*, o caminho que conduz a esse *logos* é a lógica e a conexão de *logoi* o silogismo. A demonstração é precisamente este silogismo científico que deve partir de premissas, das quais a conclusão deve necessariamente resultar, premissas estas que são “verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão” (BERTI, 2002). Na época de Aristóteles, a ciência que mais se aproximou deste ideal foi a geometria, e talvez a maior expressão do modelo de ciência proposto pelo filósofo fundador do liceu tenha se realizado na obra “Os Elementos”, do matemático grego Euclides.

Essas premissas, bases do conhecimento científico, não são, no entanto, demonstráveis, pois, se fossemos buscar uma rede causal anterior a elas, encontraríamos causas *ad infinitum*, tornando a demonstração inviável, ou tornando-a circular, situação na qual o efeito de uma determinada causa seria a causa deste mesmo efeito, o que feriria o princípio básico do silogismo, o princípio de não-contradição, já que algo não pode ser posterior e anterior ao mesmo tempo. O conhecimento desses princípios é realizado pelo já referido *noûs*, ou inteligência. Antes, no entanto, de me ater na análise deste modo de saber, devo me referir à *sophia*, conhecimento mais elevado de todos, aquele que torna quem o domina um verdadeiro sábio, no sentido Aristotélico do termo. É o conhecimento almejado pelo filósofo, que é, como diz o próprio nome, aquele que o ama. O cientista, que trabalha com a *episteme*, se preocupa com as propriedades do triângulo, mas não sobre o ser do triângulo. Ele já o pressupõe. Como já vimos, o conhecimento que nos informa da universalidade e eternidade deste triângulo é o *noûs*. Portanto, o conhecimento que pretende ser o supremo, aquele que conhece as coisas em seu ser mesmo, deve abarcar tudo, deve ser, conseqüentemente, *episteme* mais *noûs*: a filosofia, “uma ciência demonstrativa, um saber apodítico do ente enquanto tal” (ZUBIRI, 2010, p. 34). Veremos nos próximos capítulos que, na cosmologia derivada da teoria de Henri Bergson, o que seria o “ente enquanto tal” é, na verdade, antes um fluxo que algo eterno e imutável, sendo necessário um outro modo de saber para além da *inteligência*, forma na qual passarei a denominar o *noûs*.

De todos estes modos de conhecimento, nenhum gerou mais debates do que a *inteligência*. Enquanto dedicou livros sobre as ciências, a inteligência foi trabalhada em certos parágrafos ou até mesmo trechos espalhados nas obras do estagirita. Podem-se identificar quatro obras como basilares para estudar a inteligência em Aristóteles: a “Segundos Analíticos”, na qual o filósofo nos fala, já na primeira linha, que “todo ensinamento e todo aprendizado intelectual surge de um conhecimento preexistente” (ARISTOTLE, 1995) que é, por sua vez, não demonstrável, conhecimento dos primeiros princípios, ponto onde deve parar a rede causal; o “*De Anima*”, cuja reflexão sobre a alma culmina no estudo alma humana e seu intelecto, mencionando haver um intelecto passivo e um intelecto ativo, o que gerará riquíssimas disputas na Idade Média, principalmente entre Averroístas e Tomistas, fundamentalmente por não haver Aristóteles dado senão sugestões sobre este tema; a “*Metafísica*”, que definirá qual é o objeto da filosofia primeira, tendo que apresentar em diversos trechos a inteligência como componente fundamental para alcançar a sabedoria; a “*Ética a Nicômaco*”, obra que estuda principalmente a filosofia

prática, mas que dedica o capítulo VI à análise dos tipos de saber, oferecendo excelentes contribuições para o desvelamento do significado da inteligência em Aristóteles.

Na última obra mencionada, Aristóteles nos apresenta uma divisão da alma em duas partes, uma irracional e outra racional. Desta última, o filósofo faz ainda outro corte em duas partes, que pretendeu denominar deliberativa e científica. Com a primeira, contemplamos as coisas contingentes, com a segunda, os princípios necessários, aquilo que não pode ser de outra forma (ARISTOTLE, 1995). Aristóteles busca neste livro VI da sua “Ética a Nicômaco”, fundamentalmente, entender em que consistem os estados de excelência destas partes em que dividiu a alma, os quais denominou excelência de caráter e excelência de intelecto. O primeiro, derivado da parte da alma que contempla coisas que podem ser de outra forma, deve buscar o estado de verdade em concordância com um desejo correto; o outro, ligado àquela parte que conhece os princípios necessários, tem o seu lado bom e mal na verdade ou falsidade. Vemos, então, que “a função de ambas as partes intelectuais é, portanto, a verdade. Destarte, os estados pelos quais mais estritamente cada uma dessas partes alcançará a verdade são as excelências destas duas partes” (ARISTOTLE, 1995, p. 1799 [1139b 12-14]). Os estados através dos quais a alma possui a verdade são os cinco anteriormente mencionados – a saber, a *tékhne*, a *phrónesis*, a *episteme*, o *noûs* e a *sophia*.

Conhecimento, para Aristóteles, no sentido estrito, apenas pode ter como objeto coisas que não podem ser de outra forma, já que aquelas que o podem, estão sujeitas a não serem mais as mesmas quando não se apresentam diante dos nossos sentidos. Bergson, como veremos, nos mostrará as causas e conseqüências deste tipo de pensamento, fruto do mecanismo natural da inteligência, voltada para a ação. Ademais, para o estagirita, o conhecimento que pretende carregar este nome, deve ser ensinável, ou seja, demonstrável (ou “mostrável”, no caso dos primeiros princípios), através de dedução, partindo dos universais, aquilo que já é conhecido antes da demonstração científica, ou através da indução, que parte dos particulares até os primeiros princípios. Dedução e indução serão interpretadas por Bergson como, de fato, equivalentes, afinal, quando nos dão um triângulo, seus ângulos serão automaticamente deduzidos; quando nos dão os ângulos, indutivamente somos levados ao triângulo. Portanto, voltando a Aristóteles, conhecimento envolve necessariamente raciocínio, desde uma causa primeira ou até esta causa primeira, princípio primeiro universal e necessário, que é por sua vez indemonstrável. Considerando que a técnica e a prudência são conhecimentos de coisas que

podem ser de outra forma, a ciência o conhecimento demonstrável a partir dos princípios e a sabedoria o conhecimento demonstrável mais o conhecimento dos universais, resta à inteligência o papel de captadora dos primeiros princípios (ARISTOTLE, 1995).

Como dissemos anteriormente, é difícil ter uma definição clara do significado de inteligência em Aristóteles, por este grande gênio não haver dedicado um estudo específico sobre o tema, mas apenas mencioná-lo em diversas passagens dispersas em algumas de suas obras. No entanto, baseando-nos nestas passagens e nas análises de alguns comentadores, podemos chegar a certas conclusões sobre as características desse modo de saber, como, por exemplo, que não consiste em uma simples epifania, mas possui um método, mesmo que na grande maioria das vezes não nos apercebamos. Esse processo através do qual adquirimos, pela inteligência, os princípios primeiros, é uma espécie particular de indução. Nas palavras do célebre filósofo *Sir David Ross*, “após a experiência de um certo número de instâncias particulares, a mente apreende uma verdade universal que a partir de então e daí para frente é vista como auto-evidente” (ROSS, 1996, p. 223). No final da já mencionada obra “Segundos Analíticos”, Aristóteles nos fornece uma concisa mas valiosa explicação de como se dá o processo de aquisição do conhecimento dos primeiros princípios. O filósofo começa sua análise questionando-se se o conhecimento destes princípios está presente em nós sem que notemos ou se não está presente em nós, mas acontece em nós. A primeira proposição parece absurda para ele, já que dessa forma teríamos em nós conhecimentos mais precisos que os demonstrativos e, ainda assim, de alguma forma esses conhecimentos nos escapariam. Por outro lado, como poderíamos adquirir estes conhecimentos e sermos familiares a eles sem que tivéssemos algum conhecimento prévio destes, se questiona o estagirita. Da mesma forma que o conhecimento demonstrativo pressupõe um conhecimento anterior, o dos primeiros princípios, o conhecimento destes últimos não pode, tampouco, vir do “nada”. Portanto, segundo o filósofo grego, “é evidentemente impossível, então, tanto nós termos estes conhecimentos em nós quanto eles surgirem em nós quando somos ignorantes e não temos tal estado [de conhecimento] de forma alguma” (ARISTOTLE, 1995, p. 165 [99a 30-32]). Para Aristóteles, devemos, destarte, possuir uma capacidade de adquirir este conhecimento. Esta capacidade primitivamente está presente em todos os animais na forma de uma capacidade discriminatória conhecida como *percepção*. Esta está presente em todos os animais, mas apenas alguns a retém, no que conhecemos como *memória*. Quando esta retenção não está presente, não existe conhecimento além do perceber. Para aqueles que possuem memória, no entanto, quando a

percepção de determinado fenômeno se repete e, se repetindo, se acumula, forma-se a *experiência*. Desta experiência surgem, daquilo que se separa dos diversos e daquilo que é o mesmo nos diversos, os *universais* (ARISTOTLE, 1995). Daí também surge a diferença presente nos modos de conhecimento já apresentados, daqueles que são práticos, que supõem uma habilidade, e daqueles que são teóricos, que supõem entendimento. Nossos estados de conhecimento, portanto, não vêm de nós mesmos nem derivam de outros estados mais cognitivos, mas vêm originalmente da percepção das experiências até que, numa espécie de embate, como nos exemplifica Aristóteles (1995), a experiência mais forte, aquilo que é mais universal e certo, prevaleça. Bergson, por sua vez, os chamará de “momentos privilegiados”. Nas palavras do filósofo grego:

“quando uma das coisas indiferenciadas afirma algo, existe um universal primitivo na mente (posto que apesar de se perceber o particular, percepção é do universal – por exemplo, do homem mas não de Callias o homem); novamente uma afirmação é feita nestes, até que aquilo que não possui partes e é universal permaneça – por exemplo, tal e tal animal permanece, até que animal o faça, e nisto uma constatação é feita da mesma maneira. Portanto, está claro que é necessário para nós nos tornarmos familiar com os primitivos por indução” (ARISTOTLE, 1995, p. 166 [100a 15-17; 100b 01-04]).

A partir daí Aristóteles tira suas conclusões de como a inteligência capta estes primeiros princípios. Para ele, existem dois tipos de conhecimento pelos quais captamos a verdade; um destes tipos admite, além da verdade, a falsidade, como, por exemplo, a opinião e a deliberação. Entre os que não admitem a falsidade, mas apenas a verdade, temos o entendimento e a inteligência. A inteligência é mais precisa que o entendimento, já que este último pressupõe a demonstração a partir dos princípios, enquanto a primeira conhece estes princípios de forma imediata não-demonstrável. Dessa forma, não há como haver entendimento dos princípios, mas “como não é possível a nada ser mais verdadeiro que o entendimento, exceto a inteligência, haverá inteligência dos princípios” (ARISTOTLE, 1995, p. 166 [100b 11-12]), pois da mesma forma que a demonstração não pode ser princípio dela mesma, o entendimento não pode ser o princípio do entendimento, cabendo à inteligência este papel.

A inteligência parece, de acordo com nossa interpretação dos textos aristotélicos e dos seus intérpretes, reunir “o melhor” de todos os outros modos de conhecimento: como todos eles, ela se inicia com os sentidos e a memória; como a *empeiria* – a experiência – ela surge da

generalização de casos particulares, na maioria das vezes de forma despercebida; como a *tékhne* ela conhece não mais estes casos particulares, mas todos os casos possíveis; como a *phrónesis* ela é um fim em si mesma e se aprimora quanto mais velho se torna o indivíduo³; e é conhecimento daquilo que é necessário, daquilo que não pode ser de outra maneira, como a *episteme*, com a qual forma a verdadeira sabedoria, a *sophia*, fim daqueles que querem tornar-se sábios no mais alto grau, os filósofos.

1.2 – O problema da multiplicidade de inteligências

Como mencionado anteriormente, um detalhe levantado por Aristóteles sobre uma determinada característica da inteligência como estado da alma, em sua obra *De Anima*, gerou uma rica discussão entre os medievais, culminando na obra de Santo Tomás de Aquino “A unidade do intelecto: contra os averroístas”, escrita no ano de 1271, para combater o que o filósofo medieval julgou ser um erro de interpretação do pensamento aristotélico por parte de alguns pensadores influenciados pela obra do filósofo islâmico cordovês Ibn Rushd, conhecido no ocidente pelo nome latinizado Averróis. O trecho da citada obra de Aristóteles que originou tanto debate, tanto no mundo árabe quanto no cristão, é o capítulo quinto do livro terceiro. Neste pequeno capítulo, o filósofo grego faz a observação de que, da mesma forma que em “toda classe de coisas, como na natureza como um todo, encontramos dois fatores envolvidos, uma matéria que é potencialmente todos os particulares incluídos na classe, uma causa que é produtiva no sentido que faz todos estes” (ARISTOTLE, 1995, p. 684 [430^a1 10-12]), esta distinção também deve ser notada na alma. Dessa forma, a inteligência seria dividida em duas partes, uma ativa e outra passiva, ou, na linguagem de Tomás de Aquino, em intelecto ativo e intelecto possível. Este último seria como que todas as coisas inteligíveis em potência, seria, nas palavras de Aristóteles, como uma *matéria*; o anterior, o intelecto ativo, seria como que a arte que trabalha esta matéria, o que torna esses inteligíveis em potência, inteligíveis em ato. Melhor exemplo ainda nos oferece o

³ “O que foi dito é confirmado pelo fato de, enquanto homens jovens se tornam geômetras e matemáticos e sábios em assuntos como estes, pensa-se que um homem jovem de sabedoria prática não pode ser encontrado. A causa é que tal sabedoria preocupa-se não somente com universais, mas com particulares, os quais se tornam familiares com experiência” (ARISTOTLE, 1995, p. 1803 [1142^a1 12-15]).

estagirita, quando compara esta inteligência ativa com a luz que transforma cores em potência em cores em ato (ARISTOTLE, 1995).

É neste ponto, particularmente com a inteligência possível, que se inicia o debate. Os chamados por São Tomás de Aquino de averroístas acreditavam que o intelecto, tanto em sua manifestação passiva quanto na ativa, era um só para todos os homens, vindo como que diretamente de Deus, o que explicaria, entre outras coisas, a unidade do conhecimento dos universais entre todos os seres humanos. Ou seja, uma parte da alma, a mais nobre de todas, não seria individual, mas única e compartilhada entre todos. Antes das implicações filosóficas de tal afirmação, naturalmente as implicações teológicas foram as que primeiramente encheram de receio a intelectualidade cristã medieval. De acordo com o brilhante autor inglês Gilbert Keith Chesterton, no seu livro sobre Tomás de Aquino, o temor do surgimento de uma nova heresia panteísta por parte das autoridades eclesiais da Europa dos séculos XII e XIII, advinda desta interpretação islâmica de Aristóteles, fez com que a “revolução aristotélica”, que chega com figuras como Santo Alberto Magno, fosse vista com bastante receio (CHESTERTON, 2002). Até aquele momento, filosofias inspiradas por Platão ou, mais precisamente, os chamados neoplatônicos, dominavam o pensamento ocidental. O personagem filosófico mais importante para os cristãos até esta época era Santo Agostinho, praticamente o criador de uma filosofia cristã própria, encontrando harmonia entre o pensamento neoplatônico de sua época, as escrituras e os demais ensinamentos da tradição da Igreja Católica.

No entanto, a influência do platonismo na Igreja por vezes levava a interpretações que beiravam ao que a cúpula considerava heresia, por esta corrente filosófica propor, em alguns de seus matizes, quase que uma diferença ontológica entre matéria e espírito. O melhor exemplo deste tipo de heresia, o maniqueísmo, já havia sido combatida por Agostinho, ele próprio um ex-maniqueísta (AGOSTINHO, 1997). Para os proponentes desta corrente existiam dois princípios eternos em conflito: o Bem e o Mal, ou, Deus e a Matéria. Esta confusa cosmologia considerava, entre outras coisas, que as plantas, por serem seres vivos, compartilham da substância divina, igualando-as em importância, portanto, aos seres humanos, o que vai de encontro aos ensinamentos ortodoxos dos cristãos, nos quais a humanidade tem primazia perante os outros seres vivos, como nos relata o santo africano, lembrando sua fase maniqueísta, quando ele “infelizmente, julgava ser necessário dispensar maior atenção aos frutos da terra do que aos homens a quem eles se destinam” (AGOSTINHO, 1997, p. 82). A interpretação islamita de

Aristóteles acabava por seguir caminho semelhante. Ao considerar que existe uma inteligência divina compartilhada por todos os seres humanos, os intérpretes árabes removiam da humanidade a individualidade, dissolvendo-a no conjunto da criação, tornando-nos, assim, tão sem “crime e castigo” quanto o restante da natureza. Enquanto os antigos divinizavam o homem, os cristãos humanizaram Deus. Isso não ocorreu entre os muçulmanos. Alá é bastante distante dos homens em comparação a Cristo, o que poderia levar a interpretações teológicas que beiram o já citado maniqueísmo e, principalmente no caso da idéia de uma unidade do intelecto entre todos os homens, uma aproximação com um panteísmo. Como o filósofo de Estagira chegou à Europa medieval através destas interpretações islâmicas, os líderes da Igreja Católica, ainda muito ligados a Agostinho, ficaram muito receosos. Sobre estes preconceitos antiaristotélicos, Chesterton (2002, p. 74-75) chega a traçar um paralelo com algumas correntes filosóficas modernas:

“Dois pontos foram sempre postos por aqueles que suspeitavam do aristotelianismo de Aquino, e eles soam a nós agora bastante estranhos e cômicos, tomados juntos. Um era a visão que as estrelas eram seres pessoais, governando nossas vidas; o outro a grande teoria geral que a humanidade possui uma mente entre eles; uma visão obviamente oposta à imortalidade, isto é, à individualidade. Ambas rondam entre os Modernos, tão forte ainda é a tirania dos Antigos. A astrologia se espalha sobre o jornal dominical e a outra doutrina possui sua centésima forma no que é denominado Comunismo; ou o Espírito da Colméia”⁴.

Santo Tomás de Aquino tomou para si a tarefa de mudar isto. Vendo as possíveis contribuições da filosofia peripatética ao pensamento cristão, Tomás elabora sua própria interpretação do filósofo grego e a defende perante as maiores autoridades universitárias e eclesiásticas do seu tempo. No entanto, quando já consegue a simpatia das autoridades, outro inimigo ainda pior surge: os cristãos aristotélicos influenciados pelos árabes. É contra estes que o aquinate desfere seu mais duro golpe. Segundo uma anedota, nos lembrada por Chesterton (2002), os colegas de turma de Tomás, durante seus estudos com Alberto Magno em Colônia, o apelidaram de “Boi Mudo”, pela sua estatura e envergadura e pelo seu tímido silêncio. Ao saber disso, o célebre professor alemão teria dito: “vós o chamais Boi Mudo; eu vos digo que este Boi

⁴ Isto e suas conseqüências políticas foi muito bem analisado pelo filósofo político Isaiah Berlin, no seu ensaio “*Two Concepts of Liberty*”. Para este pensador britânico, as “concepções de liberdade derivam diretamente de visões do que constitui um *self*, uma pessoa, um homem” (BERLIN, 2008; p. 181).

Mudo irá mugir tão alto que seu mugido encherá o mundo” (CHESTERTON, 2002, p. 67). Pois, segundo o mesmo Chesterton, esse mugido veio quase literalmente ao chegar ao conhecimento do Doutor Angélico a interpretação da sua própria defesa de Aristóteles dada por um professor da Faculdade de Artes de Paris, Sigério de Brabante. Este “averroísta latino”, aproveitando-se da abertura ao aristotelianismo levada a cabo por Alberto e Tomás, lançou uma tese que lembrava a tomista, mas era no fundo uma falsificação desta. Como nos conta Chesterton (2002), enquanto Santo Tomás, influenciado pelo seu mentor Santo Alberto, pioneiro do que viria ser a ciência moderna, propunha que a verdade científica poderia ser tão verdade quanto a religiosa, contanto que o cientista não visse nela uma infalibilidade e finalidade que não lhe cabem, da mesma forma que a Igreja deveria seguir seus estudos no sobrenatural, contanto que não agisse contra a fé revelada, Sigério de Brabante viu nisso a existência de dois “tipos” de verdade, que não necessitavam se cruzar: a verdade científica e a verdade religiosa⁵. Existiria assim uma verdade sobrenatural e uma verdade natural, que pode contradizer a primeira. Como cientistas veríamos a religião como sem sentido, como uma ficção; mas então, ao entrarmos na igreja ou rezarmos na privacidade do nosso lar, voltaríamos a “crer” (CHESTERTON, 2002). Foi contra essa versão esquizofrênica do seu próprio pensamento que Santo Tomás de Aquino escreveu sua obra sobre o intelecto humano.

Dentro da linha da lógica aristotélica, Tomás não poderia iniciar sua obra justificando-a de outra forma que não na forma de um silogismo: se, como já nos disse o mestre de Estagira, todo homem tem por natureza um desejo de saber a verdade, “entre todos os erros, o mais inconveniente parece ser aquele em que se erra sobre o intelecto que naturalmente nos habilita a conhecer a verdade evitando os erros” (AQUINO, 1999, p. 45). Se, como mostramos anteriormente, para Aristóteles, a inteligência é o mais nobre modo de saber, pois trata daquilo que é eterno e imutável, dos quais dependem outros modos de conhecimento, entendê-la torna-se igualmente tarefa de suma importância, afinal, compreendê-la mal certamente terá conseqüências nefastas em outras áreas do saber e da ação humana. Bergson, insistirá também na importância de compreender a inteligência, mas, para ele, esta compreensão deve dar-se, como veremos no capítulo terceiro, através de uma genética da inteligência. O aquinate, por sua vez, viu equívocos

⁵ Posição muito semelhante a algumas visões filosóficas hodiernas, que exigem do pensador quando filósofo, do agente político quando formula e vota leis, ou do cientista quando pesquisa etc, que deixe seus valores e sua visão de mundo de lado antes de realizar seu trabalho, buscando uma neutralidade ideal impossível de ser alcançada.

nos escritos dos que ele chamou “averroístas”, pensadores influenciados pela interpretação feita pelo filósofo andaluz da obra de Aristóteles. O mais grave destes erros é o que dá nome à obra de Aquino, a suposta unidade do intelecto humano. Como vimos *en passant* em parágrafos anteriores, a mais evidente consequência de tal pensamento é a perda da individualidade humana, o que gera, na teologia, a consequente perda das noções de culpa, de pena, de salvação e imortalidade da alma etc, fundamentais para a idéia cristã de justiça; e na ética e política a mudança do eixo das ações dos indivíduos para coletivos, seja raça, classe social, nação etc, frutos da mesma perda da individualidade humana e consequências filosófico-teológicas. Não é, no entanto, a intenção do santo filósofo, como ele mesmo afirma, discutir teologia. Para ele estas consequências mencionadas são por demais óbvias. Sua intenção é discutir puramente filosofia, mostrando que a interpretação dos averroístas está em erro não por contrariar as escrituras, mas por entrar em conflito com o pensamento mesmo de Aristóteles.

Primeiramente, Tomás expõe a diferença entre o estagirita e o seu mestre, Platão. Para este último, segundo a interpretação do aquinate, a alma está para o corpo como uma espécie de timoneiro em um navio, enquanto que para Aristóteles a alma é o ato de um corpo e que, portanto, quando separada deste já não vive mais em ato (AQUINO, 1999). O homem é corpo e alma, nenhum destes separados é um ser humano. Outro ponto de divergência entre Platão e Aristóteles, ainda na interpretação de Aquino, é que o primeiro defenderia a existência de “almas” distintas para cada operação da vida do homem que as possui. O estagirita rejeita esta visão, mas se questiona se cada uma destas operações é a alma ou partes distintas de uma mesma alma. Dentre estas operações está a inteligência, ficando em aberto, no momento, se ela é a alma ou parte da alma e, sendo parte, se estaria “separada localmente ou apenas conceptualmente” (AQUINO, 1999, p. 51). O que sim é imediatamente evidente é que a inteligência se diferencia e se separa das outras “partes” da alma – nutritiva, sensitiva, motora etc – por ser eterna, enquanto as outras seriam corruptíveis. A inteligência parece ser um gênero particular de alma por esta incorruptibilidade, disto decorre a separabilidade, não do corpo, é preciso enfatizar, mas das outras partes da alma. Dessa evidência e pelo fato empírico que é pela alma que vivemos, cada uma destas partes torna-se a forma dessa vivência, forma pela qual nos nutrimos, pela qual sentimos, pela qual nos movemos e, através da inteligência, pela qual pensamos. Vive aquele que possui ao menos uma destas operações, podendo, em certo sentido, uma existir independente da outra. Seria a alma, presente num indivíduo, que coordenaria as operações. Disso se conclui que a

alma é para o corpo, não como um timoneiro num navio, mas como sua forma (AQUINO, 1999). Sendo a alma forma do corpo, as “partes” não podem ser separadas entre si localmente, mas apenas conceitualmente – entre corruptível e incorruptível etc –, retirando a dúvida posta anteriormente. Dito tudo isto, o aquinate conclui que “o intelecto é a potência da alma que é o acto de um corpo” (AQUINO, 1999, p. 57), distanciando-se da idéia do timoneiro, mostrando que aquilo que opera algo é a forma do operador. A alma é aquilo pelo qual pensamos, sendo, portanto, forma do corpo. A inteligência, por sua vez, é aquilo pelo qual a alma pensa.

O próximo passo para melhor compreender o que é a inteligência para Aristóteles, segundo a interpretação de Tomás de Aquino, é analisar a comparação feita por ele entre esta parte da alma e os sentidos. Os sensíveis, objetos dos órgãos sensitivos, estão para os sentidos em potência. Da mesma forma, os inteligíveis estão em potência para a inteligência. Uma diferença imediata, no entanto, é que, na presença de um excesso de sensíveis, o sentido afetado se corrompe, podendo até perecer. Sob uma luz excessiva, a vista cega; sob um som muito alto a audição paralisa; diante de algo muito quente ou muito frio, o tato se perde etc. Isso, no entanto, não acontece com a inteligência. Esta não perece diante de grande quantidade de inteligíveis, podendo, na visão de Aristóteles (1995), ser capaz, potencialmente, de conhecer tudo. Este é o que Aquino chama intelecto passivo ou possível, o qual se torna ativo quando pensa. Outra importante distinção observada por Aristóteles entre o intelecto e os sentidos é que, diferente destes últimos, ele não “se mistura com o corpo” (ARISTOTLE, 1995, p. 682 [429^a1 25]), posto que se o fizesse, possuiria uma determinada qualidade corpórea, como calor e frio etc, possuindo também um órgão, o que prejudicaria sua capacidade de tudo conhecer, já que não seria capaz de conhecer a si mesmo, como o olho não se enxerga e o ouvido não se escuta. Além disso, como já mencionamos, os órgãos dos sentidos são prejudicados quando excessivamente estimulados. Na inteligência ocorre o inverso, quando estimulados por um inteligível complexo, nossa capacidade de compreensão aumenta, não o contrário. Aquino sintetiza isto afirmando que “a parte sensitiva não recebe as formas em si mesma, mas no órgão, e a parte intelectiva não as recebe num órgão, mas em si mesma” (AQUINO, 1999, p. 67).

A partir destas comparações com os sentidos, o filósofo grego conclui que a inteligência, diferente daqueles, é separável do corpo, evidenciado, sobretudo, pela não existência de um órgão corporal que a opera. Esse fato, segundo São Tomás, é tomado pelos averroístas para provar sua tese de que a inteligência não seria nem alma nem parte dela, mas algo separado. Para o aquinate,

no entanto, esta conclusão de Aristóteles reforça apenas o que ele disse sobre os sentidos, que também são partes da alma, dependerem de órgão corpóreos, e a inteligência não. O filósofo resume da seguinte forma seu argumento:

“à medida que as formas vão sendo cada vez mais nobres vemos que possuem capacidades que progressivamente superam cada vez mais a matéria. Daí que a última forma, que é a alma humana, tenha a capacidade de superar totalmente a matéria corporal, que é o intelecto [*scilicet intellectum*]. Desta feita, o intelecto é separado, visto não ser uma faculdade existente no corpo, mas é uma faculdade que existe na alma, enquanto que a alma é o acto de um corpo” (AQUINO, 1999, p. 69).

Outro ponto polêmico, no qual as interpretações de Aquino e Averróis convergem para depois divergirem está no fato de Aristóteles afirmar que a inteligência é incorruptível. Mais uma vez os averroístas se utilizam desta afirmação para mostrar que a inteligência não é alma nem parte da alma, mas substância separada. Tomás leva em conta esta evidência – da incorruptibilidade da inteligência – mas segue outro caminho. Da mesma maneira que, para Aristóteles, as causas formais, diferente das motoras, não existem antes da matéria, ao contrário, pressupondo-a, diferente do que afirmava Platão, o filósofo tampouco considera possível as formas existirem após o fim da matéria, excetuando-se a alma, pela inteligência, por esta ser incorruptível. O filósofo Plotino, que exerceu forte influência na filosofia de Henri Bergson, que escreverá que seu sistema filosófico reuniu “todas as idéias mestras da filosofia grega” (BERGSON, 2005, p. 02), dirá, por sua vez, que o *noûs* representa o conjunto das idéias, um logos universal. Recapitulando: para Aristóteles, segundo as evidências bibliográficas de São Tomás de Aquino, a alma é ato de um corpo; algumas de suas potências se realizam no corpo, posto que possuem órgãos; uma destas potências, no entanto, não possui tal comunidade com o corpo; esta potência é a inteligência. Estar na matéria é necessário à forma; findando aquela, portanto, findaria esta última; a inteligência, entretanto, é forma e é incorruptível. Devemos agora, junto com Aristóteles e Aquino, investigar em que consiste esta incorruptibilidade.

Uma das evidências desta característica da inteligência é o fato mesmo desta não possuir órgão corporal. Ademais, para Aristóteles, a inteligência, “quando separada é apenas o que é, e apenas isto é imortal e eterno” (ARISTOTLE, 1995, p. 684 [430^a1 22-23]), ou seja, é verdadeiramente. Para algo verdadeiramente ser, deve possuir uma operação que lhe seja própria. Se uma forma não possui tal operação, age apenas segundo o composto que existe com a matéria,

como no caso do calor que aquece, não por uma operação própria sua, mas através de sua existência no quente, ou seja, o calor não é ser, mas acidente de um ser (AQUINO, 1999). A forma que possui operação não compartilhada com a matéria, não existe apenas pelo composto que forma com esta, sendo este composto, no entanto, que existe através da forma. O pensar, inteligência em ato, pode ser considerado ato do composto – corpo e alma – apenas por acidente, enquanto o objeto do pensamento, isto é, a imagem, estiver num órgão corporal. Aquino levanta a conseqüente dúvida se o pensamento poderia ocorrer sem seu objeto – a imagem. A resposta encontrada pelo Doutor Angélico está, como de costume, nos escritos de Aristóteles, que afirmou ser isto – a determinação do que consiste este estado separado – tarefa não do filósofo natural, mas do metafísico (AQUINO, 1999), ou seja, podemos apenas especular como isto ocorreria. Para São Tomás, apesar de ser essencial para a alma estar unida ao corpo, isto, como é evidente, pode findar por acidente, pela corruptibilidade do corpo. Porém, a inteligência, potência da alma que é ato do corpo, pelo fato de ter operação independente do corpo e não possuir o seu ser na concreção com a matéria, mostra-se como de origem extrínseca a esta mesma matéria, não provindo desta por educação, mas tampouco se unindo ao ser humano apenas no ato de pensar, como pensam os averroístas, ao contrário, estando neste desde sua geração.

Após contrapor as teses averroístas com os textos do próprio Aristóteles, Aquino irá agora opô-las aos escritos dos peripatéticos, seguidores do pensamento aristotélico, pertencentes à escola fundada pelo Filósofo. Dentre os filósofos e os argumentos relevantes, dos quais Tomás se utiliza para refutar Averróis, estão: Temístio, segundo o qual “o eu é um intelecto composto de potência e de acto e o meu ser é constituído por aquilo que está em acto” (AQUINO, 1999, p. 93), ou seja, o ser está no que possui a inteligência em ato, não naquele que a recebe através de outrem; Teofrasto, para o qual o intelecto ativo tem origem extrínseca, mas integra a natureza humana desde sua origem; Alexandre de Afrodísia, para quem o intelecto possível é a forma do corpo e uma preparação para o agente e os inteligíveis; o filósofo árabe Avicena, que considerava a inteligência uma faculdade da alma que é forma do corpo, “substância solitária”, apta a agir por si; o persa Algazel, segundo o qual a alma humana é a mais bela de todas as formas e possuidora de duas potências, uma que opera e outra que conhece, ou seja, a inteligência (AQUINO, 1999). Estes argumentos vêm para reforçar a defesa da interpretação tomista de Aristóteles, revelando os equívocos da interpretação averroístas, dentre os quais a conseqüente perda da individualidade do pensamento parece ser o mais grave. Esta tese é conseqüência, como vimos, da idéia segundo a

qual a inteligência é uma substância separada do ser humano. Vejamos com mais detalhes os argumentos do aquinate contra esta idéia.

Aquino nos propõe examinar a inteligência a partir do seu ato, que é o pensar. A inteligência é, para este pensador, a forma pela qual a alma e, por acidente, o corpo pensam. Averróis, como pudemos concluir, afirma que a inteligência é como que uma substância separada e o pensamento tornar-se-ia nosso somente quando o intelecto possível *comunica* conosco mediante as imagens que estão em nós. O objeto da intelecção teria, assim, dois sujeitos: o eu com minhas imagens, captadas através dos sentidos, e o intelecto possível, não apenas extrínseco mas externo a mim. São Tomás demonstra com três argumentos as falácias conseqüentes desta tese: o primeiro é sua contradição com os escritos de Aristóteles e seus discípulos, que, diferente de Averróis, afirmaram que a inteligência, ainda que de origem extrínseca, entra em contato com o ser humano desde a sua geração; o segundo argumento nos mostra que, considerando o acima exposto, as imagens, presentes no indivíduo, e o intelecto possível, fora deste, tornar-se-iam sujeitos distintos, tornando, portanto, um ser humano pensante impossível. O inteligível, o pensado, estaria fora do homem, como que num espelho, e “é óbvio que a acção do espelho, que consiste em representar, não pode ser por isso atribuída ao homem; daí que nem a acção do intelecto possível [...] possa ser atribuída a este homem que é Sócrates, de maneira a que este homem individual pense” (AQUINO, 1999, p. 105). O pensamento não seria forma da inteligência, a não ser através das imagens, interrompendo o ciclo do pensar; o terceiro argumento assume, por hipótese, que o pensamento permanece como forma da inteligência. Ainda assim, dentro da tese averroísta, o homem seria não o pensante, mas o lugar onde está o pensamento, como uma parede onde está a cor branca, e a inteligência – no sujeito que a possui – seria a vista que vê esta cor, ou seja, o verdadeiro pensante. Outros ainda, para tentar salvar tal interpretação, retornam ao já refutado argumento do timoneiro. Todavia, o timoneiro seria o pensante, não o indivíduo cujo corpo é utilizado por ele. Como apenas um ser é capaz de ação, o indivíduo humano não “seria” (AQUINO, 1999).

Seja qual for o argumento baseado nas afirmações dos averroístas, Aquino prova que não há espaço para o indivíduo humano pensante. A explicação se encontra igualmente num trecho do livro IX da “Metafísica” de Aristóteles, no qual o Filósofo afirma que nas ações que produzem algo, a ação está no produzido, como, por exemplo, no caso do construtor a ação está no edifício; já no caso das coisas cujas obras não se distinguem da ação, a ação existe nela mesma, como no

caso da visão, na qual a ação está no próprio ver. A inteligência possui também isto em comum com os sentidos. Portanto, o pensamento deve pertencer ao que possui a inteligência (ARISTOTLE, 1995). Em um determinado instrumento, a ação é atribuída ao motor principal deste instrumento e não ao próprio. Mesmo nos casos nos quais a ação do motor se transfere para o movido, que por sua vez move um terceiro, deveria, todavia, existir em potência o ato a ser realizado. No caso da inteligência, deveria existir na alma do indivíduo pensante ao menos o intelecto possível, mesmo se considerássemos o intelecto ativo como exterior e comum aos indivíduos. Voltando à tese atribuída por Aquino a Platão, que o ser humano é apenas o intelecto que move o corpo, além de negar que isto se conclui dos textos de Aristóteles, o qual ao afirmar ser o homem sobretudo intelecto quer apenas destacar a importância desta forma da alma no ser humano, Tomás afirma que não haveria logicamente como, a partir desta idéia, atribuir unidade ao corpo e à alma. Se o corpo for como um acessório, o intelecto, movido como é pela vontade, poderia entrar e sair da matéria quando lhe apetecesse, reforçando a impossibilidade do pensamento individual no timoneiro platônico, segundo Aquino. Num tom de leve ironia, o santo propõe que “aqueles que querem defender esta posição devem ou confessar que nada pensam e que não são dignos de que disputem com eles ou confessar que Aristóteles concluiu que aquilo pelo qual pensamos em sentido primordial é espécie e forma” (AQUINO, 1999, p. 117). E tratando de espécie, o aquinate afirma que a inteligência é nossa também por esta via. O pensar é próprio do ser humano e igualmente faz parte do que nos faz seres morais. A vontade está na inteligência. Se esta não está em nós, não somos responsáveis por nossas decisões, “o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral” (AQUINO, 1999, p. 119).

Se um indivíduo pensa, ou é inteligência ou esta lhe é formalmente inerente. No entanto, no caso da tese averroísta da unidade do intelecto, se este indivíduo for inteligência, ele será a inteligência suprema e absoluta. E se só há uma inteligência, só há um querente, com as necessárias conseqüências morais. Ademais, se a inteligência fosse única, pensaríamos a mesma coisa ao mesmo tempo. O pensamento não se diversificaria nem pela diversidade das imagens, como propunha o árabe, de acordo com Aquino. A inteligência, na forma do intelecto possível, é, para São Tomás, como uma *tabula rasa*⁶. É mediante a aprendizagem que o intelecto possível se realiza em ato. Ora, sendo o intelecto único para todos, com a já mencionada conseqüência da sua

⁶ “*Est ergo sententia Aristotilis quod intellectus possibilis ante addiscere aut inuenire est potentia, sicut tabula in qua nichil est actu scriptum*” (AQUINO, 1999 ; p. 132).

unidade de pensamento, mesmo sendo diversos os “recipientes”, o aprendizado torna-se impossível. Afinal, não havendo diferença entre inteligências, não haveria o que transmitir de uma para outra. Mais uma vez, ou esta tese é falsa, ou não pensamos mas somos pensados.

O último argumento averroísta derrubado por São Tomás de Aquino é, talvez, o mais importante, pois é aquele que trata da unidade do conhecimento humano. Os que propõem a unidade do intelecto o fazem para justificar esta unidade. Para eles, a suposição de uma pluralidade de inteligências faria desta uma forma material, não mais uma substância separada da matéria, como argumenta Aristóteles. Vimos já que esta separação não é interpretada da mesma forma pelos averroístas e Tomás. Os primeiros acreditam ser total esta separação, enquanto o santo filósofo afirma a transcendência dos atributos da inteligência sobre a matéria corporal como a interpretação desta separação. Aquino expõe, mais uma vez, as contradições da tese averroísta. Aristóteles nos ensina no início da sua “Metafísica” que as “ações e produções são todas concernentes aos indivíduos” (ARISTOTLE, 1995, p. 1552 [981^a1 16]). Portanto, caso se considere a tese de Averróis, que uma substância separada não seja nem uno nem múltiplo, não seja algo singular, a inteligência não poderia ter operação. Ademais, nos afirma o aquinate que “a matéria só é princípio de individuação nas coisas materiais enquanto não é participável por muitos” (AQUINO, 1990, p. 143-145). Se a inteligência fosse única para todos, justamente então é que não poderia ser predicado de vários indivíduos.

Quanto ao argumento referente especificamente à unidade do conhecimento, os averroístas afirmam não pertencer à natureza do objeto pensado o “ser abstraído” para poder ser pensado. Daí que o objeto do pensamento seria único e apenas uma inteligência a pensá-lo. Há aí, observa Aquino, uma aproximação com o tese platônica de que só podemos ter ciência das formas – espécies imateriais existentes na inteligência – e, conseqüentemente, só haveria uma inteligência em absoluto. Em conformidade com Aristóteles, São Tomás nos escreve que na realidade pensamos as coisas, não a espécie intelectiva (AQUINO, 1999). Estas espécies não são aquilo que se pensa, mas aquilo pelo qual se pensa. Daí conclui-se ser sim único o objeto do pensamento de distintos indivíduos, mas pensados de um modo diferente, por espécies inteligíveis distintas. Se o pensar fosse uma ação transitiva, como o calor, seu modo de ser seria o do combustível. No entanto, o pensamento é uma ação imanente e, por isso, seu modo de ser é daquele que pensa. Pensamos as coisas mesmas em sua singularidade. Uma vez abstraídas, a espécie representa apenas as coisas na sua natureza universal. A ciência não passa do mestre ao

discípulo como o calor se transmite de um quente em ato a um em potência, mas mais como a saúde que é dada ao doente através da habilidade do médico, mas desenvolvida dentro do próprio doente (AQUINO, 1999).

Ao final de sua obra contra a unidade do intelecto, São Tomás de Aquino, provocado pela sugestão de alguns averroístas latinos da dupla verdade, ou seja, que existiria uma verdade científica e uma verdade da fé que poderiam contradizer-se sem prejuízo para qualquer parte, sobe o tom, no que Chesterton chama de “talvez seu único momento de paixão pessoal” (CHESTERTON, 2002, p. 88). Este último parágrafo da mais apaixonada obra de Aquino merece ser reproduzido por inteiro:

“Eis, em suma, o que redigimos para destruir os erros referidos, não servindo-nos dos dogmas da fé, mas dos argumentos e das afirmações dos próprios filósofos. Se, alguém, gloriando-se do falso nome da ciência, quiser dizer alguma coisa contra o que acabámos de escrever, que não fale pelos cantos nem à frente dos rapazes que não sabem julgar assuntos tão árduos, mas em vez disso escreva, respondendo a esta obra, se tiver coragem. Não me encontrará apenas a mim, que sou o mais pequeno de todos, mas a muitos mais zeladores da verdade, com os quais se resiste ao ser erro ou se tomam medidas em relação à sua ignorância” (AQUINO, 1999, p. 163).

Com isso espero ter demonstrado o em que consiste o *noûs* aristotélico, seu papel no conhecimento filosófico, suas conseqüências ontológicas e éticas e sua re-introdução no pensamento ocidental através de Tomás de Aquino. Poderíamos definir a partir destas considerações a inteligência como o modo de saber, presente individualmente nos seres humanos, que consegue, através da percepção ou imaginação de um conjunto de semelhanças, induzir conclusões sobre formas universais. Como a história da filosofia nos mostra, este conhecimento levou a humanidade aos mais altos graus de conhecimento e controle da matéria através da sua maior criatura: a ciência. Segundo o francês Henri Bergson, como veremos a partir do próximo capítulo, a inteligência está voltada exatamente para isto, o controle da matéria visando à ação humana sobre ela. Por isso o sucesso na ciência, particularmente nas ciências da matéria, e seu modesto sucesso na filosofia, com as inúmeras correntes e os inúmeros sistemas que parecem contradizerem uns aos outros. Para Bergson, mesmo os sistemas filosóficos que propõem uma faculdade que se oporia à inteligência, procuram através dela o “eterno”, enquanto que para ele se trata de “reencontrar primeiro a duração verdadeira” (BERGSON, 2006, p. 27). De acordo com sua interpretação do pensamento da Grécia antiga, o autor francês julga serem os sistemas que

evoluíram de Platão até Plotino, passando por Aristóteles, “desenham a visão que uma inteligência sistemática terá do devir universal quando olhar para ele através de instantâneos tomados de longe a longe sobre o seu decorrer” (BERGSON, 1964, p. 307), o que ele chama de “instinto cinematográfico do nosso pensamento” (Idem). Como vimos neste capítulo, o *noûs* aristotélico, no fim das contas, parece ser a faculdade que capta as experiências acumuladas generalizando-as em leis e idéias universais. Um pensamento indutivo gerado deste acúmulo. No entanto, como nos alerta Bergson, este pensamento busca sempre sair do tempo, busca aquilo que “não dura”, ou cuja duração é tão longa que supomos estender-se à eternidade, cuja representação encontramos na matéria inerte. Já a vida se mostra diferente, surge como um eterno devir, nunca chegando a um termo. O pensamento conceitual do intelecto humano não consegue captar este devir. Veremos no capítulo seguinte como Bergson percebeu isto e qual é a idéia que este autor tem da inteligência humana. No capítulo IV retomaremos este debate com a metafísica tradicional e a proposta de solução bergsoniana.

2 – A inteligência mecânico-associacionista⁷

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
Muda-se o ser, muda-se a confiança:
Todo o mundo é composto de mudança,
Tomando sempre novas qualidades.

Lúis Vaz de Camões

2.1 – Os dados imediatos da consciência

A filosofia de Henri Bergson é toda construída a partir de uma intuição original: a intuição da *durée*, da duração das coisas, do tempo real, que escapa à matemática e às ciências em geral. Este insight original é tratado já na sua primeira obra, “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”, oriunda da tese de doutoramento do filósofo francês, perpassa sua segunda obra, “Matéria e Memória”, ganhando contornos mais definidos naquela que é considerada sua obra prima, “A Evolução Criadora”. É nesta última obra que o filósofo tratará com mais profundidade da causadora da confusão entre tempo real, duração, e tempo quantitativo, matemático: a inteligência, ou mais especificamente, o movimento natural desta em vista à ação. Esta faculdade humana, do modo como foi analisada por Bergson, será o nosso tema principal. Antes, contudo, é importante passarmos brevemente pelo processo que levou nosso autor à descoberta dos dados imediatos da consciência como objeto próprio da filosofia para entendermos porquê e como a inteligência falha em apreendê-los. Novamente recorro ao filósofo espanhol Xavier Zubiri para fundamentar esta interpretação dos dados imediatos da consciência como objeto da filosofia bergsoniana, presente na sua obra “*Cinco lecciones de filosofia*”. Segundo Zubiri (2010, p. 162-163), para Bergson “o objeto da filosofia é o ab-soluto, [...] que é pura e simplesmente o feito tal

⁷ Utilizo este adjetivo junto ao conceito de inteligência bergsoniano inspirado por Diamantino Martins, para quem, baseando-se numa interpretação de Jacques Maritain da filosofia de Bergson, a crítica do filósofo parisiense serve apenas a um “certo uso e duma certa concepção da inteligência [...] mecânico-associacionista” (MARTINS, 1946, p. 63). No entanto, como o próprio autor português reconhece, Bergson direciona sua crítica à inteligência em geral, que ele concebe como mecânico-associacionista. Por isso, acredito que utilizar o termo “mecânico-associacionista” associado à inteligência está de acordo com a concepção bergsoniana, deixando espaço para aqueles que concebem a inteligência humana como algo além daquilo que o autor em questão pensava.

e como é em si mesmo anteriormente a toda elaboração científica e prática. [...] é o imediatamente dado tomado em e por si mesmo”. Veremos, então, o que é e como percebemos este conhecimento do absoluto.

O erro dos filósofos até aquele momento, para o filósofo parisiense, foi justapor no espaço fenômenos que não ocupam espaço. Este equívoco é normal ao senso comum, que busca resolver problemas práticos, mas não a pensadores. No espaço, quando falamos que algo é maior que outro, seja um número ou um objeto, tratamos de espaços desiguais, dos quais um, o maior espaço, contém o outro (BERGSON, 1988). Transferindo essa idéia às nossas sensações, operação que realizamos a todo o momento quando queremos comunicá-las aos outros, utilizando as mesmas palavras utilizadas para figuras no espaço, devemos nos perguntar se uma sensação mais intensa contém a menor, como objetos no espaço. A resposta de Bergson é não, não podemos sobrepor intensidades. Então, por que assimilá-las a grandezas, nos pergunta o filósofo (BERGSON, 1988). Como vimos, nossa idéia de grandeza pressupõe que o espaço que um objeto ocupa possa conter o outro objeto e nossa idéia de intensidade se assemelha mais a uma idéia de espaço comprimido, no qual ocorreria uma dilatação de algo contraído, no caso de aumento de intensidade, ou o inverso, no caso de diminuição de intensidade. O que fazemos quando tratamos coisas não espaciais como grandezas é traduzir o interno pelo externo, ou seja, um único objeto que se expande por dois de dimensões diferentes. No caso das sensações, o fazemos observando as causas externas para interpretarmos os efeitos internos. Bergson nos mostra o exemplo da luz, no qual uma maior sensação de luz vem de uma maior intensidade desta (BERGSON, 1988). Entretanto, nos diz ainda Bergson, na maioria dos casos nem sequer isto ocorre e supomos objetos externos a partir da intensidade das nossas sensações. Fazemos comparações entre estados distintos, um com a “causa” externa e outro sem, e daí concluímos o *post hoc, ergo propter hoc*, tomando o antecessor pela causa. Tudo isso em vão, como nos mostram os fatos psicológicos profundos, cujas causas não se pode encontrar externamente. Normalmente esses casos são os que a intensidade das sensações costuma ser mais forte (BERGSON, 1988). As teorias psicofísicas mecanicistas explicam o aumento na intensidade da sensação como a maior vibração das moléculas no corpo. Todavia, “é a sensação que nos é fornecida pela consciência, e não este trabalho mecânico” (BERGSON, 1988, p. 14). O problema dos argumentos como o acima vem do fato de darmos o mesmo significado a intensidades de naturezas diferentes, como, por exemplo, os sentimentos e as sensações de esforço (BERGSON, 1988). No caso do esforço

muscular, as sensações ocorrem na superfície da consciência, se associando a percepção de objetos exteriores. Os sentimentos, por outro lado, quase se bastam. São intensidade pura e, por isso, deveriam ser os fenômenos que mais expõem a intensidade em geral. Nesses casos simples, sem a necessidade de elementos externos, o que ocorre se assemelha a um matiz que assimila estados psíquicos, como quando em nós um desejo obscuro, que a princípio parecia algo isolado, começa a tingir o nosso ponto de vista sobre o mundo, tornando-se uma paixão profunda. Após isso, tudo parece ter mudado, os objetos têm outro efeito sobre nós, é como uma nova infância (BERGSON, 1988). Assim percebemos que quanto mais penetramos na consciência, menos podemos tratar fatos psicológicos como objetos justapostos no espaço. Entretanto, esse tipo de representação é mais adequado à nossa consciência reflexiva, que gosta de distinções bem marcadas, que possam ser expressas por palavras.

Uma prova que os sentimentos surgem como uma espécie de matiz na nossa consciência é a esperança. Quando pensamos num futuro agradável, nossas expectativas coloreem esse mundo posterior de diversas possibilidades agradáveis, tanto que na escolha de uma em detrimento de outra sentimos que perdemos muito. E é por isso, nos diz Bergson (1988, p. 16) “que há mais encanto na esperança do que na posse”. Daí nosso autor observa que a alegria pode ser definida como uma orientação dos nossos estados de consciência para o futuro, enquanto a tristeza é o sentido inverso, uma orientação dos nossos estados de consciência para o passado, seus diferentes graus correspondendo a mudanças qualitativas (BERGSON, 1988). Os sentimentos estéticos, por sua vez, que parecem aumentar em grandeza quanto mais algo belo nos atrai a atenção, na verdade também são modificações na natureza das nossas emoções. Bergson prova seu argumento nos mostrando o exemplo da graça nos movimentos de uma pessoa. Esta graça é uma facilidade nos movimentos, como se cada um deles preparasse o seguinte, este já estivesse pré-configurado naquele. É um desembaraço superior nos movimentos, enquanto os movimentos bruscos agem como se cada um bastasse a si. Por isso a curva tende a ser mais agradável esteticamente que a linha quebrada, pois ela prepara o movimento seguinte no anterior (BERGSON, 1988). Esse efeito que a graça nos proporciona pode ser expresso como uma pausa na marcha do tempo, os movimentos previsíveis como que seguram o futuro no presente. Este movimento envolvido pelo ritmo nos faz prever ainda melhor seu curso como se fossemos seus senhores. No fluir de adivinhação e obediência ocorre uma espécie de comunicação entre nós e o sujeito desse ritmo, que transforma todo nosso pensamento e vontade, tanto que, num concerto ou

numa exibição de dança, nossa mão muitas vezes não pára, mesmo com o cessar da música (BERGSON, 1988). Bergson observa ainda que desse sentimento do gracioso, com as características descritas acima, temos a experiência do que ele chama de simpatia física, quando, através dessa experiência estética, temos a sensação de nos pormos no lugar do outro. Essa simpatia física é, para o pensador francês, um anúncio de algo ainda maior: a simpatia moral, que será tratada por ele posteriormente. Negando a tese da graça como economia de esforço, defendida por Spencer, Bergson nos faz ver que além da leveza dos movimentos, esse sentimento apresenta um movimento possível em nossa direção, uma simpatia virtual, nascente, simpatia móvel que é a essência mesma dessa graça. Nas palavras de Bergson (1988, p. 18):

As crescentes intensidades do sentimento estético resolvem-se aqui em outros tantos sentimentos diversos, cada um dos quais, anunciado já pelo precedente, se torna visível e a seguir o eclipsa definitivamente. É este progresso qualitativo que interpretamos no sentido de uma mudança de grandeza, porque gostamos das coisas simples, e porque a nossa linguagem está mal feita para traduzir as subtilezas da análise psicológica.

A dificuldade em compreender que o sentimento do belo admite graus decorre de considerarmos as belezas da natureza como anteriores às da arte, como se o Belo estivesse no reino das idéias aguardando sua convocação pelo artista. De acordo com o filósofo francês, devemos realizar o caminho inverso, pensando primeiro o belo que foi produzido por nossa consciência para depois voltarmos os olhos à natureza, que é artista a sua maneira (BERGSON, 1988). Nosso autor ainda nos oferece uma definição muito interessante de arte. Para ele “o objetivo da arte é adormecer as potências activas, ou melhor, resistentes, da nossa personalidade, e levar-nos assim a um estado de docilidade perfeita em que realizamos a idéia que nos é sugerida, em que simpatizamos com o sentimento expresso” (BERGSON, 1988, p. 19). Esse sentimento estético, ainda segundo Bergson, se assemelha à hipnose, pois trabalham fundamentalmente através da sugestão, diferentemente da natureza, que na maioria de suas manifestações vai direto à expressão. Aí está a beleza da poesia, na qual os sentimentos desdobram-se em imagens, as imagens em palavras docilizadas pelo ritmo, traduzindo-as à nossa alma. O ritmo embala e adormece a alma, que se esquece de si, como num sonho, nos fazendo pensar e ver como o poeta (BERGSON, 1988). As artes plásticas se assemelham à poesia na fixidez que impõem à vida, transformando sentimentos através de imagens em algo definitivo e eterno, “em que o nosso pensamento se absolve e a vontade se perde” (BERGSON, 1988, p. 20). Na arquitetura, de uma forma análoga, o sentimento

estético que desperta em nós vem do fato da nossa faculdade de percepção oscilar do mesmo ao mesmo, se desabitua das mudanças constantes do mundo, que nos transportam à consciência da nossa personalidade. A arte indica a idéia, que enche nossa alma. Imprime mais que expressa sentimentos. A natureza pode também nos sugerir sentimentos, além de expressá-los, mas sem o ritmo que nos hipnotiza (BERGSON, 1988). Este ritmo, na natureza, é suprimido pela longa convivência que ela nos proporciona, fazendo que seres de proporções normais dirijam nossa atenção por igual entre suas partes. Nossa faculdade de perceber se embala, então, por essa harmonia e, nesse livre impulso da sensibilidade, nos emocionamos simpaticamente. Esse embalo da consciência através da sugestão é o que revestirá qualquer dos nossos sentimentos em sentimentos estéticos, não apenas o sentimento do belo. A emoção estética parece admitir graus justamente por essa sugestão, e não causa, que possui fases distintas na progressão do sentimento estético, ora interrompendo o curso dos nossos fatos psicológicos, ora deles nos afastando, ora os substituindo, dominando toda a nossa alma. Segundo o filósofo francês “há, portanto, fases distintas na progressão de um sentimento estético, como no estado de hipnose; e estas fases correspondem menos às variações de grau do que às diferenças de estado ou de natureza” (BERGSON, 1988, p. 21).

É importante atentar à diferença apresentada por Bergson entre expressar e sugerir. Como vimos superficialmente acima e veremos com mais detalhes no decorrer do texto, a nossa própria linguagem, exercendo sua função primordialmente prática, expressa fundamentalmente relações espaciais, sendo quase impotente quando tenta exprimir coisas não-espaciais, como o tempo real ou o sentimento estético. Quando alguém expressa um sentimento, seja através de palavras, gestos ou algum outro tipo de reação, essa sensação é pobre, termina em si mesma. Somos apenas informados do que o outro está sentindo, não somos imediatamente levados a simpatizar com ele, até observarmos a situação e imaginarmos o que sentiríamos se estivéssemos no seu lugar. Com o sentimento estético é diferente, através do ritmo, da harmonia, ou seja, pela sugestão e não pela expressão do sentimento, “o artista visa introduzir-nos nesta emoção tão rica, tão pessoal, tão nova, e levar-nos a experimentar o que não poderia fazer-nos compreender. [...] Cairá assim a barreira que o tempo e o espaço interpunham entre a sua consciência e a nossa” (BERGSON, 1988, p. 21). Entretanto, nos diz ainda Bergson (1988), o mérito da obra de arte não está tanto na força com que o sentimento sugerido nos domina, mas principalmente na riqueza deste sentimento. Há, no sentimento estético, além dos graus de intensidade, graus de profundidade.

Cada sensação que se apresenta numa emoção é um estado único, indefinível. E são milhares dessas sensações que surgem enriquecendo a maioria das nossas emoções (BERGSON, 1988). O maior ou menor número desses fatos psíquicos elementares corresponderá ao grau de profundidade de um sentimento em nós; os graus de intensidade, por sua vez, corresponderão às mudanças que este mesmo sentimento realizará nossa percepção do mundo.

Passando agora aos sentimentos morais, Bergson analisa a piedade, no sentido particular de compaixão. Para o autor francês, o que define basicamente esse sentimento é o pôr-se no lugar do outro pelo pensamento (BERGSON, 1988). É um sofrer o sofrimento alheio com a peculiaridade de, no entanto, não fugirmos de horror perante essa dor, mas sentirmos uma urgência em ajudar o outro. O horror entra talvez contra a injustiça que a natureza parece causar e nossa necessidade de nos isentarmos de qualquer cumplicidade com ela (BERGSON, 1988). “A verdadeira piedade consiste menos em rezear o sofrimento do que em desejá-lo. [...] Esta aspiração dolorosa [...] faz [com] que nos sintamos superiores aos bens sensíveis, de que o nosso pensamento momentaneamente se desprende” (BERGSON, 1988, p. 22)⁸.

Os estados psíquicos mostrados até agora, que não parecem possuir correspondência com causas externas, são, no entanto, raros. As sensações propriamente ditas, apesar de não poderem ter suas intensidades definidas por grandezas, se relacionam claramente a causas exteriores. Em certos casos, a consciência parece se expandir para fora, com a intensidade quase se convertendo em extensão (BERGSON, 1988). O caso emblemático destes aos quais nos referimos é o do esforço muscular. Este fenômeno parece se apresentar à consciência imediatamente como grandeza. Bergson nos faz imaginar no esforço muscular uma espécie de força psíquica aprisionada, vigiada pela vontade que de tempos em tempos abriria o escape para a liberar (BERGSON, 1988). A força muscular se desenrola no espaço, nos dando a aparência de ser

⁸ Muito antes de Henri Bergson, ainda no século XVIII, o filósofo escocês Adam Smith escreveu uma obra intitulada “*The Theory of Moral Sentiments*”, na qual apresenta como fundamento da moral a *simpatia* interpessoal, um sentimento que nos transporta através da imaginação ao que o outro está sentindo, faz-nos sentir “na pele do outro”. É interessante o paralelo entre os dois autores, já que esta idéia de simpatia tem na teoria bergsoniana uma importância capital. É através deste sentimento moral e estético que percebemos em nós o que o autor francês denominará intuição, como veremos mais adiante. Para ilustrar a semelhança do uso do termo simpatia entre os dois autores, cito o próprio Adam Smith (2006, p. 05): “*Pity and compassion are words appropriated to signify our fellowfeeling with the sorrow of others. Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use to denote our fellow-feeling with any passion whatever*” [Piedade e compaixão são palavras apropriadas para significar nosso sentimento pelo sofrimento dos outros. Simpatia, apesar do seu sentido, talvez, ter sido originalmente o mesmo, pode agora, no entanto, sem muita impropriedade, ser usado para denotar nosso sentimento para com qualquer paixão].

mensurável e a ilusão de uma suposta preexistência em um estado comprimido, que aumentaria de intensidade aumentando a grandeza da causa externa. Imaginamos, então, este estado puramente psíquico, não espacial, como possuidor de quantidade, o que é reforçado pela tendência natural da inteligência humana a “espacializar” as coisas para melhor entendê-las e comunicá-las. Bergson concorda na correspondência desses estados de consciência com causas externas. No entanto, o problema maior existe na confusão sobre a ordem dos fatos. Para o filósofo francês, concordando com o psicólogo e filósofo norte-americano William James, nosso sentimento do esforço é centrípeto e não centrífugo, ou seja, vem do conjunto de sensações periféricas até a consciência e não de uma única sensação que cresce. As teorias opostas acreditavam que havia uma sensação de origem central que caracteriza esse sentimento, e dava como exemplo o paralítico que, ao dar uma “ordem” ao membro paralisado, sente o esforço do movimento, mesmo sem este ocorrer de fato. Entretanto, Bergson nos conta que William James já encontrou a explicação para este fenômeno observando que a sensação de esforço vem dos outros músculos, ainda funcionais, que operam quando um movimento é impulsionado pela vontade (BERGSON, 1988). Ou seja, o movimento é percebido e não apenas imaginado inclusive nesses casos, pois há algum movimento de alguma parte do corpo. Portanto, o que temos consciência é, ainda assim, do movimento muscular, não da emissão de força. Apesar do esforço da vontade não ter tido o efeito desejado, é ainda necessário que este se revele à consciência. E quanto maior é o esforço, maior é o número de músculos que entrarão em operação. Daí a sensação de aumento quantitativo. Nossa consciência, no entanto, foca em uma parte do organismo, aquela que primeiro foi afetada pelo esforço, como no exemplo, fornecido por Bergson, do esforço sentido quando cerramos o punho: quanto mais força fizermos nesse punho fechado, mais músculos começam a trabalhar, a respiração fica mais difícil, praticamente o corpo inteiro começa a centralizar sua atenção naquele membro e a trabalhar no esforço, enquanto a mão continua, na realidade, com o mesmo esforço inicial, “mas só caireis claramente na conta destes movimentos concomitantes se para tal vos chamarem a atenção; até então, julgáveis tratar-se de um estado de consciência único, que mudava de grandeza” (BERGSON, 1988, p. 25).

Tendemos a associar a intensidade de um esforço superficial a um sentimento profundo da alma, pois ambos são representados por progressões qualitativas seguidas de crescente complexidade. No entanto, como nossa consciência pensa no espaço e é obrigada a dizer a si o que pensa, designamos esses dois sentimentos com as mesmas palavras e localizaremos o esforço

onde o resultado é mais útil (BERGSON, 1988). Isso ocorre principalmente em estados psicológicos que vêm acompanhados de esforço muscular. Como exemplo destes estados psicológicos temos a atenção, na qual esses movimentos musculares não são causa nem resultado do fenômeno, mas apenas a parte onde estes se exprimem em extensão. Há sempre na atenção voluntária um fator puramente psíquico, a saber, a exclusão dos objetos, fatos e idéias que não fazem parte daquilo ao qual nossa atenção é dirigida. Bergson compara este esforço de atenção ao que ele chama “tensão da alma” (BERGSON, 1988). Nestes também estão presentes esforços musculares desencadeados e coordenados por uma idéia. Nas palavras do autor francês: “na atenção, é a idéia mais ou menos refletida de conhecer; na emoção, a idéia irrefletida de agir. A intensidade destas emoções violentas não deve, pois, ser outra coisa senão a tensão muscular que as acompanha” (BERGSON, 1988, p. 28). Há esta sensação física de intensidade mesmo quando a cólera é contida. Neste caso, a consciência concentra-se nos músculos ainda mais fortemente para, no entanto, detê-los.

Os sentimentos acima descritos diferenciam-se dos sentimentos profundos tratados anteriormente apenas porque se projetam para fora, excitando nosso corpo. Entretanto, em ambos casos a intensidade consiste na multiplicidade de estados simples discriminados confusamente pela consciência. Pensando agora nos sentimentos desencadeados por fatores externos, Bergson igualmente não vê nada de comum “entre grandezas sobreponíveis como as amplitudes de vibração, por exemplo, e as sensações que não ocupam espaço” (BERGSON, 1988, p. 30). Para ele, a natureza, que se mostra tão utilitária, deve atribuir à consciência não a função de traduzir movimentos moleculares em dor ou paixão para nos informar sobre fatos passados ou presentes, sobre os quais não temos mais condições de agir, mas sim para nos indicar o que irá se produzir (BERGSON, 1988). Sabemos que muitas dessas ações que se produzirão virão de forma automática. No entanto, há algumas que nossa consciência deixa ao nosso controle realizá-las ou não. Bergson enxerga aí um princípio de liberdade. Nas palavras do filósofo: “se o prazer e a dor se produzem entre alguns privilegiados é provavelmente para autorizar, por sua vez, uma resistência à reação automática que se produziria; ou a sensação não tem razão de ser, ou é um começo de liberdade” (BERGSON, 1988, p. 31).

Com essa nova hipótese, dos estados de consciência não como tradução física da excitação ocorrida, mas como indício de reação a acontecer, Bergson mostra que os abalos moleculares, necessariamente inconscientes, não subsistem na sensação que os traduzia e que os

movimentos automáticos que se seguiriam à excitação são conscientes **enquanto movimentos** (BERGSON, 1988). A consciência destes é o que representamos como intensidade das sensações afetivas. Baseando-nos nisso, não devemos, para o filósofo francês (BERGSON, 1988, p. 32), “comparar uma dor de intensidade crescente a uma nota da escala que se tornaria cada vez mais sonora, mas antes a uma sinfonia, em que se faria ouvir um número crescente de instrumentos”. A intensidade de uma dor é, dessa forma, avaliada pela simpatia e reação maior ou menor de partes do organismo a ela. Consideramos que esse esforço do organismo é a expressão do sentimento e a sensação geral a soma das sensações elementares. Portanto, a idéia de intensidade crescente ou decrescente se relaciona diretamente ao crescente ou decrescente número de sensações que vêm se juntar às outras sensações, “mas as diferenças de sensações nunca seriam interpretadas pela vossa consciência como diferenças de quantidade, se com elas não relacionásseis as reações mais ou menos extensas, mais ou menos graves, que habitualmente as acompanham” (BERGSON, 1988, p. 33). Vemos isso também ao compararmos um prazer a outro. O prazer maior será aquele pelo qual nosso organismo esboçará o maior número de reações. Já renunciando a discussão posterior sobre o equívoco comum, originado por essa confusão entre inextenso por extenso, qualidade por quantidade, de interpretarmos um efeito como determinado com dados que só podem ser fornecidos *a posteriori*, Bergson escreve as seguintes palavras (BERGSON, 1988, p. 34, grifo meu):

Quando se define a inclinação como um movimento, não se trata de uma metáfora. Perante vários prazeres concebidos pela inteligência, o nosso corpo orienta-se para um deles espontaneamente, como por uma ação reflexa. Depende de nós suspendê-lo, mas o atrativo do prazer não é mais do que este movimento iniciado, e a acuidade do prazer, enquanto se desfruta, é apenas a inércia do organismo que aí se abisma, recusando qualquer outra sensação. Sem esta força de inércia, de que tomamos consciência pela resistência que oferecemos a quanto possa distrair-nos, o prazer seria ainda um estado, mas não uma grandeza. No mundo moral, como no mundo físico, **a atração serve mais para explicar o movimento do que para o produzir.**⁹

Podemos comparar o que acontece nas sensações com a diferença entre o tempo contado em segundos e uma melodia musical. Nos segundos, dividi-se o tempo em sucessões, nas quais momentos são divididos em unidades homogêneas baseadas na sua trajetória, ainda que suposta,

⁹ Ainda Bergson (1988, p. 108), numa passagem posterior: “Uma sensação, só porque se prolonga, modifica-se a ponto de se tornar insuportável. O mesmo não continua a [sê-lo], mas [...] aumenta com todo o seu passado”.

no espaço. Assim podemos contar para frente ou para trás, sem nenhuma dificuldade, como se ali houvesse sempre o mesmo. Já numa melodia, não podemos interrompê-la, ir para trás ou nos adiantarmos sem alterar a sua natureza, sem ela deixar de ser aquela melodia. Portanto, tanto no caso das sensações quanto no caso da melodia algo acontece que os retira do julgo mecanicista do princípio de permanência. Este algo é o tempo real, a *duração*. O tempo decorrido, nos diz Bergson (Idem), “não constitui nem um ganho nem uma perda para um sistema considerado conservador, é um ganho, sem dúvida, e incontestavelmente para o ser consciente”. Nossa inteligência, voltada à ação, tende a pensar no espaço. Por isso, ao vermos a ação do tempo na matéria inerte, que nos parece em nada a influenciar, imaginamos que a duração real, vivida pela nossa consciência, é a mesma que aquela dos átomos inertes.

Ainda nesta exposição introdutória dos efeitos da direção natural da inteligência humana, presente no “*Ensaio*”, Bergson exhibe o que considera um equívoco natural do senso comum, que é freqüentemente encontrado também em explicações de filósofos: a inversão da causa pelo efeito. O pensador parisiense nos fornece um exemplo pessoal para explicar esse equívoco. Nos conta de uma ocasião que, numa conversa, seguida de uma pausa, ele e o interlocutor se viram, ao retomar a conversa, pensando sobre o mesmo objeto. Curiosos com a coincidência e imaginando este objeto ser o resultado necessário da linha de pensamento que compartilhavam antes, buscaram a série de pensamentos que os tinha ocorrido durante a pausa. No entanto, notaram que estas séries diferiam, o que eliminaria a tese de que o objeto seria o produto natural destas. Concluíram, então, que a idéia comum derivou de alguma causa desconhecida, quem sabe uma influência física, e, para legitimar sua aparição, imaginaram esta série de antecedentes que a explicariam. Ou seja, o que parecia a causa – a série – era na verdade o efeito do objeto pensado (BERGSON, 1988). Este exemplo evidencia que a impossibilidade de prever um estado de consciência *a priori*, como acontece com a matéria inerte, não vem da alta complexidade deste, mas, ao contrário, a própria explicação *ex post factum* é efeito e não causa do estado. Necessitamos desta explicação para dar satisfação ao nosso entendimento do porquê do nosso pensamento ou ação. Bergson menciona que nos pegamos muitas vezes deliberando sobre uma ação da qual nossa vontade já se decidiu, para dar esta satisfação a nós mesmos, como que para salvar o princípio mecanicista. Numa metáfora política, o filósofo francês escreve que “a intervenção brusca da vontade é como um golpe de estado de que a nossa consciência tivesse o

presentimento, e que antecipadamente legitima por uma deliberação regular” (BERGSON, 1988, p. 111).

Bergson nos mostra ainda que o símbolo t nas equações da física não se refere ao tempo real, a duração pura, mas a uma relação entre duas durações, um certo número de simultaneidades. Por exemplo, quando quantificamos determinado tempo em segundos, nada mais fazemos do que imaginar por quantas dessas simultaneidades um objeto passa num trajeto espacial. Os intervalos entre estes segundos se perdem por preferência ao cálculo. Podemos subdividir os segundos em centésimos e estes em milésimos, ainda assim perderíamos os intervalos, que são duração vivida e, por isso, não quantificável. Portanto, nos diz Bergson (1988), se por um acaso o tempo no universo acelerasse ou se retardasse, os cálculos dos físicos não se alterariam. Nossa consciência, no entanto, perceberia este fenômeno e nos alertaria de uma diminuição do dia, por exemplo. O que uma previsão, como a astronômica, faz é operar uma visão reduzindo o intervalo de tempo futuro. Essa operação é possível na matéria porque esta não dura como os seres conscientes. Por isso, ao transpormos essa previsibilidade a estes seres, tomando a série psicológica como invariável, perdemos todo o dinamismo progressivo dos fatos de consciência antecedentes à ação que pretendemos prever. Kant já nos alertava para a impossibilidade de tal antecipação quando escreveu que “em todos os fenômenos há algo que nunca é conhecido *a priori* e que, por conseguinte, constitui a diferença própria entre conhecimento empírico e conhecimento *a priori*, ou seja, [...] a sensação [que] é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado” (KANT, 2010, p. 202 [A 167, B 209]). Voltando a Bergson, ele expõe uma idéia bastante interessante: o que na verdade ocorre numa previsão astronômica se assemelha muito mais a uma lembrança de um acontecimento passado. Para o filósofo francês (1988, p. 137):

quando nos lembramos do passado, isto é, de uma série de fatos realizados, abreviamo-lo sempre, sem contudo alterar a natureza do acontecimento que nos interessa. É que nós já o conhecemos; é que, chegado ao termo do *progresso* que constitui a sua própria existência, o fato psicológico torna-se uma *coisa*, que se pode representar de uma só vez. [...] Só podemos viver esta duração, à medida que se desenrola. Em síntese, na região dos fatos psicológicos profundos, não há diferença sensível entre prever, ver e agir.

Apesar de não tratar especificamente do tema “inteligência”, excetuando esparsas referências, a segunda obra de Henri Bergson, que disputa o título de principal com a “Evolução

Criadora”, propõe uma nova teoria da percepção e toca nas origens do conhecimento humano: experiência e memória. Mas as pretensões de “Matéria e Memória” não se encerram aí. Bergson propõe, com sua nova teoria, eliminar as dicotomias materialismo / dualismo e realismo / idealismo. Para ele, estas dicotomias têm sua origem justamente numa concepção errônea de percepção. Segundo o autor francês, os filósofos até então trataram a percepção como originalmente contemplativa e composta por objeto exterior mais representação mental, passando ao largo das divisões naturalmente estabelecidas por ela, voltada fundamentalmente para nossa ação no mundo, o mesmo que ocorre com a inteligência humana, além de ignorar que essa própria divisão artificial se manifesta nos dualismos da metafísica e teoria do conhecimento tradicional, a saber, no dualismo “realismo / idealismo”, no dualismo “objeto exterior mais representação mental”, tornando a tarefa de explicar sua conexão praticamente impossível. Assim como na sua primeira obra, tratando da evidência dos dados imediatos da consciência como objeto próprio da filosofia e relacionando-os à existência do livre-arbítrio humano, em “Matéria e Memória” Bergson encontra na origem dos equívocos cometidos pelos diversos sistemas filosóficos a direção natural da inteligência humana, voltada à ação, particularmente à ação sobre a matéria bruta.

2.2 – A inteligência como uma das direções da evolução

Após o insight da duração exposto em sua tese de doutoramento, percebendo particularmente nos sentimentos elementos que fogem às explicações mecanicistas, chegando à crítica do tempo da física e apontando a existência de livre-arbítrio entre os seres humanos, ainda que em situações especiais, passando pelo desafio, em seu segundo livro, de comprovar que o cérebro não pode ser o “lugar” no qual se depositam nossas memórias, mas antes o órgão que liga as lembranças a ações, Henri Bergson vê na teoria da evolução da vida um amplo campo para comprovar não apenas os limites que inteligência humana pode almejar, mas também encontrar suas origens neste mesmo movimento evolutivo e, assim, sua real função e posição neste grande *elán* que é a vida. Baseado nas pesquisas biológicas da época sob o ponto de vista da sua interpretação da teoria da evolução da vida, na qual um impulso inicial espalharia as várias

tendências em diversas espécies, como uma granada que, ao explodir, liberasse novas granadas explosivas, Bergson conclui que este impulso vital tomou fundamentalmente três caminhos: o torpor nos vegetais, o instinto e a inteligência nos animais. Estes dois últimos caminhos alcançaram seu cume nos himenópteros e nos humanos, respectivamente. Para o autor francês, isto evidencia um equívoco cometido pelos filósofos da natureza desde Aristóteles: acreditar que estas três direções da vida eram como etapas de uma mesma direção¹⁰, “quando são três direções divergentes duma atividade que se cindiu com o seu crescimento. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem [...] de grau, é uma diferença de natureza” (BERGSON, 1964, p. 152). As duas direções que se manifestaram no reino animal são as que Bergson pormenorizou e as que nos interessam neste trabalho.

O instinto e a inteligência, por serem caminhos divergentes da evolução da vida, se opõem ao mesmo tempo em que se complementam. Os dois estavam presentes em estado latente nos primeiros desenvolvimentos da vida e, por isso, nunca se encontram em estado puro. São tendências, nos escreve Bergson (1964), não coisas feitas. Tendência, aliás, é um termo muito apropriado para ser usado na descrição da vida, pois esta é puro devir, nunca algo definitivo. Por isso, na diferenciação entre as espécies, “o grupo não se definirá pela posse de certos caracteres, mas pela sua tendência para os acentuar” (BERGSON, 1964, p. 128). Na inteligência encontram-se vestígios do instinto, assim como no instinto encontram-se vestígios de inteligência. É como se tudo estivesse em potência no estado primitivo, como na teoria mais aceita hoje em dia sobre a origem do universo, a do *Big Bang*, na qual se acredita estaria toda a matéria condensada em um único ponto, expandindo-se exponencialmente desde esta primeira grande explosão. A vida, desde sua origem, se expande sobre (e, fundamentalmente, contra) a matéria, podendo apenas manifestar suas potencialidades parcialmente, dependendo do caminho que consegue abrir organizando a matéria. A evolução dos animais parece indicar, segundo Bergson (1964, p. 136), “a direção fundamental da vida”. E esta direção, não podendo dar-se em sua plenitude, bifurcou-

¹⁰ Ponto que foi apontado pelo filósofo e um dos pais da sociologia alemã, Georg Simmel, como uma das mais originais contribuições do pensamento de Bergson, no seu artigo intitulado “Henri Bergson”, da sua obra póstuma “*Zur Philosophie der Kunst*”, publicada em 1922: “*Es gehört zu Bergsons originellsten Gedanken, daß der Instinkt nicht eine Vorstufe ist, aus der sich der Intellekt entwickelt, ebensowenig auch eine Nachfrucht der Intellekts, eine unbewuß gewordene Aufhäufung einzelner Erfahrungen der Gattung; sondern eine ursprüngliche, den eigentlichen Lebenszusammenhang bewahrende Art des Verhaltens neben der intellektuellen*” [Pertence aos pensamentos mais originais de Bergson que o instinto não é uma etapa, a qual se desenvolve em intelecto, muito menos um fruto do intelecto, uma acumulação inconsciente de experiências da espécie; ao invés disso, é um tipo de comportamento original e próprio, associado à vida, ao lado do intelectual] (SIMMEL, 1922, p. 141).

se para desenvolver o máximo de duas faculdades cognitivas que definem o modo de agir no mundo aos possuidores: o instinto e a inteligência.

Se for pelos frutos que se conhece algo, é assim que Bergson inicia o processo de descrição da inteligência. Foi assim, afinal, como vimos no início deste capítulo, que ele mesmo a desvendou, através do que ela parece naturalmente buscar e do que ela não consegue enxergar com clareza. Mas também a conhecemos literalmente pelos frutos, ou seja, pelo que a inteligência cria: pela fabricação. Para o filósofo francês, até quando não estritamente fabrica algo, a inteligência é fabricante. De acordo com ele, inteligência é inferência; inferência é já invenção e, portanto, pré-fabricação. Nossa vida social gira em torno da fabricação e utilização de instrumentos artificiais. O filósofo nos mostra como, na história humana, grandes invenções definiram uma época de uma forma que não se poderia prever e cujos resultados apenas posteriormente foram observados. Ele cita o exemplo do navio a vapor da sua época, que “encolheu” sensivelmente o mundo. Imaginemos se Bergson vivesse em nossa época, com os milhões de vôos diários, com a moderna telefonia, os satélites e a Internet. Mais do que em outras épocas vivemos as conseqüências dos inventos com uma rapidez que espantaria o filósofo da *durée*. Os frutos da inteligência humana e a constante necessidade de criação tomam conta da nossa existência de um modo verdadeiramente assombroso. A fabricação de utensílios define inclusive a datação da presença humana na terra, assim como a classificação da história desta presença. É a atividade originária da inteligência humana. Pode-se argumentar que em certos animais há a presença de fabricação. No entanto, quando isto não é um vestígio de inteligência em algumas espécies mais “próximas” de nós, como os primatas, é na verdade e fundamentalmente obra do instinto. O instinto utiliza e constrói instrumentos orgânicos; a inteligência fabrica instrumentos desorganizados, inorgânicos, artificiais. O instrumento instintivo é perfeito para a tarefa que deve realizar, mas limitado a ela e de forma altamente pré-determinada; o instrumento inteligente é “imperfeito”, mas versátil, pode mudar de acordo com a vontade e a necessidade. No entanto, “a cada necessidade que satisfaz cria uma nova necessidade, e assim, em vez de fechar, como o instinto, o círculo de ação [...], abre a esta atividade um campo indefinido o qual [...] o torna cada vez mais livre” (BERGSON, 1964, p. 157). A diferenciação da atitude da vida diante do mundo material entre instinto e inteligência ocorre porque a força imanente à vida é limitada. Instinto e inteligência surgem assim como soluções divergentes para o mesmo problema. A primeira investiu na especialização extrema, conhecer seu instrumento a

despeito de todo o resto; a segunda arriscou mais, procurou abranger seu leque de ação ao custo da superficialidade do conhecimento que tem das coisas, mas venceu¹¹. São, portanto, além de duas direções antagônicas da vida, duas espécies de conhecimento radicalmente diferentes.

Um aspecto relevante da distinção entre instinto e inteligência é a inconsciência nas ações de um e a consciência nas ações do outro. Bergson relaciona a consciência à inadequação do ato com a representação deste mesmo ato. Quando há a chamada inconsciência, o que ocorre é que o ato se confunde com sua representação e é realizado sem reflexão, automaticamente. A inconsciência só é despertada com uma quebra, uma interrupção da ação em curso, como ocorre com os sonâmbulos. Já a consciência pressupõe uma hesitação, uma escolha entre dois cursos de ação distintos, na qual a atenção se divide em várias possibilidades. A inconsciência se manifesta no instinto justamente pela alta especialização deste; a consciência, por outro lado, se junta à inteligência pela diversidade de possibilidades de ação conseqüentes desta faculdade. No aprendizado das crianças vê-se bem a luta entre ações inconscientes e conscientes. Podemos observar na palmada ou no grito a quebra da ação habitual julgada errada, despertando então a consciência do estado de sono que se encontrava. Por isso o aprendizado, assim como a consciência, está diretamente ligado à inteligência. “O inseto conhece sem ter aprendido” (BERGSON, 1964, p. 162). A consciência é o estado normal da inteligência, é da sua essência sofrer contrariedades. Mas há também conhecimento inato na inteligência, só que não sobre um objeto em particular, mas na relação entre o sujeito e o atributo. O instinto conhece inatamente coisas; a inteligência conhece inatamente relações. A primeira conhece a matéria, a segunda a forma. No instinto há limitação na extensão dos objetos conhecidos, conhece-se muito de muito pouco; na inteligência a limitação está na compreensão, conhece-se um pouco sobre quase tudo, até sobre formas vazias, que não existem no mundo material. O instinto é conhecimento inato de algo; já a função da inteligência é destrinçar um meio de resolver dificuldades, daí a “tendência inata de estabelecer relações” (BERGSON, 1964, p. 165). Este conhecimento formal com o objetivo de fabricar instrumentos artificiais para através deste controle da matéria resolver as dificuldades apresentadas é inicialmente e naturalmente de utilidade prática, serve à ação do ser inteligente. No entanto, como as formas que conhece podem prescindir de matéria, “o conhecimento formal não se limita ao que é praticamente útil [...]. Um ser inteligente contém¹²

¹¹ Para Bergson (1964), na evolução da vida, as espécies que mais arriscaram foram as que mais obtiveram sucesso.

¹² Ou seja, tem em si mesmo o potencial de ultrapassar os limites apresentados pelo conhecimento prático, podendo ocupar-se do conhecimento especulativo.

com que se ultrapassar a si próprio” (BERGSON, 1964, p. 165). Essa ultrapassagem, nos diz ainda Bergson, é, no entanto, menor do que se imagina. Quando corremos soltos por essas formas e suas relações, desprovidas de matéria que as realize e “[d]o lastro necessário para aderir aos objetos que teriam o máximo interesse para a especulação” (BERGSON, 1964, p. 166), incorremos nos devaneios da inteligência pura. O instinto possui a materialidade necessária, mas não pode expandir seu horizonte. Disto conclui Bergson a diferença fundamental entre instinto e inteligência: “Há coisas que só a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si própria, jamais encontrará. Estas coisas, só o instinto as poderia encontrar; mas nunca as procura” (BERGSON, 1964, p. 166).

Um autor com o qual Bergson costuma “debater” desde sua primeira obra, ainda que de forma implícita, é Immanuel Kant. O francês costuma elogiar a demonstração kantiana do alcance e dos limites da inteligência, a afinidade desta com a matéria e a ciência mecanicista como seu maior fruto. Ele rejeita, no entanto, a submissão quase total da realidade ao que é analisado por esta ciência e a negação de conhecimento ao que a razão não pode alcançar. Além de propor um método intuitivo para conhecer “as coisas em si”, tema que trataremos mais detalhadamente no capítulo quarto, Bergson critica fundamentalmente a sujeição do conhecimento à inteligência. Para ele, se a inteligência é absoluta, o conhecimento é, por consequência, relativo. O filósofo francês acredita que conhecemos sim o real, a coisa em si, mas naquilo que interessa à ação. Conhecemos apenas esta parte das coisas, mas a parte que conhecemos é também a coisa mesma. O conhecimento não depende da inteligência, mas a inteligência depende da ação, serve a esta. Ou, nas palavras de Bergson (1964, p. 167): “o conhecimento deixa de ser um produto da inteligência para se tornar, num certo sentido, parte integrante da realidade”. Conhecemos apenas parte da realidade, aquela parte para a qual a inteligência está predisposta a conhecer e que, por consequência, cai como uma luva em suas categorias. No entanto, o pouco que conhecemos, conhecemos absolutamente. “A nossa inteligência, tal como sai das mãos da natureza, tem como principal objeto o sólido inorganizado. [...] A inteligência só tem representação clara do descontínuo” (BERGSON, 1964, p. 168). Por isso lhe cai bem a imobilidade, ela decompõe para depois recompor uma realidade que, a princípio, na percepção pura imediata, era um todo contínuo e em movimento. “Se fosse destinada para a teoria pura, instalar-se-ia no movimento, porque o movimento é sem dúvida a própria realidade, e a imobilidade é sempre aparente ou relativa” (BERGSON, 1964, p. 169). A

inteligência substitui o movimento por imobilidades justapostas, como uma espécie de “equivalente prático” deste. A inteligência decompõe e recompõe estas imobilidades quantas vezes e de que formas achar adequado. Decompor e recompor são também parte de sua natureza.

No entanto, como nos alerta Bergson (1964), o ser humano não é um indivíduo isolado, vive em sociedade. Para tanto, necessita associar-se às outras inteligências para uma ação comum. Daí surge a linguagem. Os animais também possuem algum tipo de linguagem, mas, associada ao instinto, esta linguagem animal liga invariavelmente um sinal ao objeto designado, enquanto a linguagem humana permite uma variedade de significados para a variedade de combinações de sinais. “O sinal inteligente é um sinal móvel” (BERGSON, 1964, p. 172). Essa linguagem móvel é um dos fatores a dar liberdade à inteligência, que de outra forma viveria no imediatismo. A abstração conferida pela reflexão impulsionada pela linguagem mostra à inteligência um campo mais vasto do que apenas a materialidade que lhe interessa. Ela pode voltar para seus próprios mecanismos e, assim, abre o vastíssimo campo do mundo das idéias, aquele sobre o qual somente a inteligência tem acesso, o qual somente ela pode procurar. Graças ao desenvolvimento da linguagem, a inteligência se percebe criadora de idéias e ambiciona tudo englobar. “No dia em que a inteligência, refletindo sobre as suas próprias atividades, se reconhece criadora de idéias, faculdade de representação em geral, já não há objeto de que ela não queira ter a idéia, mesmo não tendo relação direta com a ação” (BERGSON, 1964, p. 173). No entanto, mesmo quando está a tratar dessas idéias, a inteligência opera como se estivesse ainda trabalhando com a matéria bruta. Só assim parece encontrar-se à vontade. Ela converte as imagens captadas pela percepção, um todo contínuo em constante mudança, em símbolos, com os quais depois tenta reconstruir o todo, os juntando. A lógica expressa justamente com quais regras devemos manipular estes símbolos. “Como estes símbolos derivam da consideração dos sólidos, como as regras da composição destes símbolos entre si se limitam a traduzir as relações mais gerais entre sólidos, a nossa lógica triunfa na ciência que toma como objeto a solidez dos corpos” (BERGSON, 1964, p. 174), qual seja a geometria. Ao tentar explicar a vida, a inteligência falha justamente por operar como se operasse a matéria inorgânica, seu “lar”. Esta faculdade que busca o descontínuo falha primeiramente neste ponto, já que a vida se manifesta como um contínuo. A inteligência, para analisá-la apropriadamente, deve abandonar seu movimento natural em direção ao inerte, ao morto. “A inteligência não é feita para pensar a evolução, [...] continuidade numa mudança que seja pura continuidade” (BERGSON, 1964, p. 175). O que fazemos quando

deixamos a inteligência à vontade é apenas imitar o devir com os elementos já dados. A previsão científica nada mais é que projetar um fato passado num futuro provável, o que cai bem com a matéria inerte. A finalidade do nosso entendimento é, afinal, a nossa industria, não pode admitir o imprevisível. Enquanto a inteligência não consegue compreender a vida, por operar sobre ela como o faz com o inorgânico, mecanicamente, o instinto opera organicamente, se relaciona diretamente com o vivo, mas sem ter sua consciência despertada, exteriorizando-se em ação ao invés de voltar-se a si como conhecimento refletido. Vemos em nós o trabalho do instinto em nossos processos vitais, os quais operam em nosso organismo para nos mantermos vivos sem que disto tenhamos consciência. Com este exemplo dos processos vitais percebemos a característica de alta especialização do instinto. Em cada processo, os órgãos envolvidos conhecem apenas o necessário para sua ação, o resto permanece na sombra.

Na sua obra “Matéria e Memória” Bergson identifica duas formas de memórias que juntas compõem o que consideramos mais genericamente com o termo *memória*: a mecânico-motora e a imagem-lembrança. A primeira é útil à ação, associa lembranças a movimentos motores e a acontecimentos semelhantes, que se “repetem”. É fruto das ações nascentes presentes em toda percepção, depósito no corpo de reações montadas, sempre voltadas à ação e ao presente considerando o futuro. “Ela não nos representa nosso passado, ela o encena” (BERGSON, 2010, p. 89). A segunda é a lembrança propriamente dita, acontecimento único no espaço e no tempo, irrepitível em sua essência e difícil de ser resgatada pela consciência, fugindo da nossa vontade de rememorá-la, desinteressada por excelência, armazenadora do passado, tornando possível o reconhecimento intelectual. Estas imagens-lembranças são retidas em sua ordem natural pela consciência, mas nossa consciência atual, focada na ação do momento, descarta as lembranças “inúteis” a esta ação. O afrouxamento deste mecanismo é experienciado no sonho. Já a memória mecânico-motora é essencial ao nosso aprendizado. De fato, para “saber” algo necessitamos aprender “de cor”, substituindo a imagem espontânea pelo mecanismo motor. Existimos entre objetos limitados em número, que ressurgem com maior ou menor frequência diante de nós. Os percebemos e movimentos, ao menos nascentes, são provocados por eles. Um mecanismo é criado ao repetirem-se tais movimentos, tornando-os hábitos, determinando “atitudes que acompanharão automaticamente nossa percepção das coisas” (BERGSON, 2010, p. 91). Faço esta digressão para associar o conceito de memória ao de vida, em Bergson. Assim como a memória lembrança-imagem, a vida é algo muito mais amplo, único ao mesmo tempo que

múltiplo, indivisível. No entanto, como a ação é necessária, com vistas a ela a vida age como a memória mecânico-motora, manifestando numa espécie apenas o conhecimento necessário para sua sobrevivência. Todo o resto que poderia despertar, permanece adormecido. Sendo assim, temos em nós resquícios do instinto, assim como a inteligência se manifesta em menor grau em algumas espécies animais. O filósofo francês vê nas simpatias e antipatias irrefletidas que sentimos por outras pessoas um exemplo da manifestação deste instinto em nós. É um exemplo de conhecimento à distância, característico do instinto, que o faz ser comparado à visão em relação ao tato, representado pela inteligência¹³. Para Bergson, de fato, “o papel da ciência consiste precisamente em traduzir qualquer percepção em termos de tato” (BERGSON, 1964, p. 180).

É a partir deste fenômeno da simpatia entre os seres humanos que seguiremos o fio que leva à *intuição*, a inteligência seguindo não seu caminho natural, para fora, para o exterior, mas voltando-se para dentro, para a vida. Esta simpatia, no sentido etimológico da palavra¹⁴, já percebemos na impressionante especialização da ação instintiva. Quando a vespa injeta seu ferrão nos centros nervosos da lagarta, como uma espécie de cirurgiã de longa experiência e de precisão sobre-humana, não se encontram aí dois organismos, mas duas atividades. Os dois indivíduos envolvidos tornam-se apenas um organismo no momento do encontro. Bergson compara esta ação a um tema musical, cujo “tema geral é ‘a necessidade de paralisar sem matar’: as variações acham-se subordinadas à estrutura da vítima” (BERGSON, 1964, p. 184), e, como o tema musical, esta ação é indivisível. Se separarmos um movimento de outro já não resta aquele tema, mas dois outros, um que se interrompe onde o seguinte inicia. Este trabalho de divisão artificial para fins analíticos é fruto do caminho natural da inteligência.

“O instinto está situado dentro do domínio do espírito. [...] A inteligência é, antes de mais nada, a faculdade de relacionar um ponto no espaço com outro ponto do espaço, um objeto material a outro objeto material; aplica-se a todas as coisas, mas permanecendo exterior a elas, e não distinguindo nunca, duma causa

¹³ Num outro sentido, Aristóteles já associava a inteligência ao tato. No livro II do “*De Anima*” ele escreve que “enquanto a respeito de todos os outros sentidos nós ficamos atrás de várias espécies animais, em relação ao tato nós excedemos bastante todas as outras espécies em exatidão de discriminação. É por isso que o homem é o mais inteligente de todos os animais” (ARISTOTLE, 1995, p. 670 [421^a1 20-23]). Além disso, há, para o estagirita, diferença de pessoa a pessoa na associação inteligência-tato: “homens cuja carne é dura são mal dotados de intelecto, homens cuja carne é suave, bem dotados” (Idem [421^a1 25-26]).

¹⁴ “Simpatia, tomado no sentido etimológico: *syn-pathein*, co-sentir as coisas, sentir a uma com as coisas mesmas, por uma estrita simbiose com elas que nos permite precisamente apreendê-las intuitivamente”. (ZUBIRI, 2010, p. 167).

profunda, senão a sua difusão em efeitos justapostos” (BERGSON, 1964, p. 185-186).

O instinto é como intuição vivida, simpatia divinatória, e a intuição sobre a qual mencionamos é, para Bergson (1964, p. 187), “instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre o seu objeto e de o alargar indefinidamente”. O pensador francês torna a mostrar o exemplo da faculdade estética nos seres humanos como manifestação desta intuição e prova da sua possibilidade factível, ainda que num esforço extremo de nadar contra a corrente natural da inteligência humana. Um artista ao desenhar um modelo vai além dos traços físicos que compõem o desenho no papel. Ali há esta simpatia entre artista e modelo na qual os traços no papel são apenas a materialização. Por isto as grandes obras de arte parecem dar vida aos objetos ou pessoas que representam. Bergson propõe ampliar esta intuição, que na estética atinge apenas o individual, à vida de modo geral. A partir daí ele acredita que a inteligência reconhecerá seus limites e a intuição sugerirá o sentimento do que é verdadeiramente necessário substituir aos conceitos já prontos. A vida é “a consciência lançada através da matéria” (BERGSON, 1964, p. 191), mas que apenas se realiza completamente no seres humanos, já que nos outros seres está restrita à estreita zona de virtualidade que rodeia seus atos, fruto do pequeno poder de escolha permitido pelos seus próprios organismos. Portanto, nos escreve o filósofo francês, assim como ocorre com o instinto e a inteligência, entre o ser humano e o animal não há diferença de grau, mas de natureza.

3 – Inteligência, matéria e consciência

A crítica à inteligência se encontra no centro do bergsonismo, mas não como crítica negativa, que pretenderia substituí-la por alguma outra coisa. Ao invés disso, é como um esforço para que a inteligência *a si mesma se supere*.

Jean Hyppolite¹⁵

No terceiro capítulo da mais célebre obra bergsoniana, “A Evolução Criadora”, o filósofo francês propõe uma de suas mais intrigantes e ousadas teorias: a da dupla gênese da inteligência e da matéria. Para ele, ambas pertencem ao mesmo movimento, o qual é o caminho inverso ou a interrupção do movimento que leva à vida. É uma tentativa de superar a dicotomia realismo / idealismo. A matéria não existe pura e simplesmente por si, no sentido que tenta nos dar a primeira teoria e nem é apenas representação, fruto da nossa inteligência sobre um fundo incognoscível, como na última. Por mais complexa que seja a tarefa, Bergson acha que pode ser, afinal, mais simples do que parece. A primeira proposta é não buscar a gênese da inteligência apenas analisando suas características essenciais, como fazem tanto a psicologia quanto a metafísica. Aí sua existência estaria já pressuposta. O que a teoria bergsoniana almeja é *engendrar* a inteligência. Este engendramento, que é a própria busca pela gênese da inteligência, através da condução da inteligência “para fora de si mesma por um ato de vontade” (VIEILLARD-BARON, 2009, p. 32), se dá a partir do reconhecimento do fundo único sobre o qual se destacam a própria inteligência e o instinto, como exposto no capítulo anterior, a chamada “*supraconsciência*” proposta por Bergson (1964). O processo de distensão desta consciência gera tanto a espacialização da matéria quanto a distinção da realidade em conceitos, isto é, a determinação do espírito em inteligência. “Intelectualidade e materialidade ter-se-iam constituído, no pormenor, por adaptação recíproca. Uma e outra derivariam de sua forma de

¹⁵ “Die Kritik der Intelligenz befindet sich im Zentrum des Bergsonismus, aber nicht als negative Kritik, die diese durch etwas anderes ersetzen will, sondern als Anstrengung, damit die Intelligenz *sich selbst übersteigt*” em DELITZ, Heike. Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2015, página 161.

existência mais vasta e mais elevada” (BERGSON, 1964, p. 196). Esta gênese da inteligência é possível “porque esta não é a totalidade do pensamento” (VIEILLARD-BARON, 2009, p. 32).

O erro dos filósofos tanto empiristas quanto idealistas é pressupor uma unidade na natureza, quando o que há, na realidade, é uma diferenciação entre o organizado e o inorgânico, diferenciação esta que se reflete em duas ordens distintas: a vital e a material. Esta última é a que cabe à inteligência e tem nas ciências da matéria bruta seu campo de conhecimento bem desenvolvido. As outras ciências, mesmo as que tratam da vida, como a biologia e a psicologia, operam sobre o vivo como se fosse matéria bruta. Não há problemas aí, sendo incontáveis seus serviços prestados à ação humana sobre as coisas. O que Bergson cobra dos cientistas é o reconhecimento da artificialidade desta materialização da vida para fins dessa ação. Caberá à metafísica, na sua nova forma proposta pelo filósofo parisiense, buscar conhecer a vida nadando no movimento que leva a ela, no resquício de instinto que há em nós, para só depois retornar à inteligência visando comunicar as descobertas.

Por trás do conhecimento científico há uma metafísica natural sistematizada pela filosofia tradicional, que crê ser a natureza una e podendo a inteligência abarcá-la em sua totalidade. O que não foi percebido pelos filósofos é que o conhecimento inteligente é um conhecimento interessado, sendo a função da inteligência “agir e saber agir” (BERGSON, 1964, p. 200). Separamos da realidade aquilo que nos interessa. A ciência é o fruto máximo do pensamento humano e se comporta muito bem, quando permanece no exterior das coisas. Para Bergson, a filosofia deve ser um esforço para penetrar no interior das coisas, fundindo nosso conhecimento no todo. O autor francês antecipa futuras críticas sobre como seria possível “superar” a inteligência já que é com ela que pensamos e agimos. Este tipo de pensamento, sobre nossas próprias limitações, nos paralisa. Como teria o primeiro ser humano aprendido a nadar sem antes se jogar na água, se debatendo até conseguir boiar. Se tivesse refletido sobre como agir naquele ambiente fluido, nunca teria saído do lugar. Esta é uma consequência de um pensamento puramente racional, já que “está na essência do raciocínio fechar-nos no círculo daquilo que é dado” (BERGSON, 1964, p. 201). Temos que, através de “um ato de vontade, conduzir a inteligência para fora dela” (BERGSON, 1964, p. 202). A razão, por si só, não sai de si mesma¹⁶.

¹⁶ É interessante comparar este pensamento de Henri Bergson com o que escreveu G. K. Chesterton na sua obra “*Orthodoxy*”: “O louco não é a pessoa que perdeu a razão. O louco é a pessoa que perdeu tudo exceto sua razão” (CHESTERTON, 2009, p. 34). Para o autor inglês, quem tentar argumentar com um louco certamente terá grandes dificuldades, pois, apesar de estar errado, seu raciocínio se fecha em um estreito mas perfeito círculo.

Como já mencionamos, a ciência é a grande obra da inteligência. Vimos que já as “nossas percepções nos dão o desenho da nossa ação possível sobre as coisas, muito mais do que as próprias coisas” (BERGSON, 1964, p. 197), sendo esta acentuação de contornos distintos fruto da constituição da inteligência. Quando a ciência busca a matéria inerte, sente-se em casa, leva a distinção da realidade em sistemas independentes ao extremo. Um problema surge quando aplica-se o método científico ao vivo. A ciência tira deste o tempo real, justamente o que o faz vivo, tratando-o como imutável, inerte. Para Bergson (1964), a verdade da ciência sobre o vivo é apenas simbólica. O objetivo da ciência é agir. Como só pode agir por intermédio da matéria inerte, encara sob este aspecto o restante da realidade. O entendimento¹⁷ move-se pela matéria inerte; como não pode mover-se sobre o irreal, toca-se também o absoluto na ciência. O filósofo deve alargar este conhecimento e não mais servir de simples cartório de registros das ciências, “que não vai além de redigir em termos mais exatos as sentenças que já lhe chegam como decisão irrevogável” (BERGSON, 1964, p. 203). De acordo com o autor parisiense, se unirmos o conhecimento científico com a filosofia que ele apresenta, nosso conhecimento será ainda incompleto, “mas não exterior ou relativo. É o próprio ser que alcançamos” (BERGSON, 1964, p. 206). A inteligência liga o mesmo ao mesmo, os fatos que se repetem. Vejamos se o mundo material é realmente este reino do imutável como nos apresenta a inteligência. Será que a matéria tem duração, ou devemos ignorar a ação do tempo real sobre ela, como fazem as ciências?

3.1 – A matéria e o espaço homogêneo

Em nossa percepção mais pura, imediata, a realidade se apresenta aos nossos sentidos como uma unidade. Nossos dados imediatos no mostram uma continuidade movente, na qual “tudo muda e permanece ao mesmo tempo” (BERGSON, 2010, p. 231). Nada está completamente separado do todo. Então, se questiona Bergson, como fragmentamos a matéria em partes isoladas? A resposta está, primeiramente, nas necessidades da vida. A vida tem por

¹⁷ *Razão e entendimento*, dentro da filosofia de Bergson, aparecem algumas vezes como praticamente sinônimos de *inteligência*. Podemos considerá-los partes da inteligência, imaginando que o filósofo francês utiliza esses conceitos numa espécie de metonímia.

necessidade, desde sua forma mais simples, estabelecer distinções. Nossas necessidades são como feixes de luz que desenham corpos distintos. “Estabelecer essas relações muito particulares entre porções assim recortadas da realidade sensível é justamente o que chamamos *viver*” (BERGSON, 2010, p. 233). Esta ação vital é o que cria a divisão da matéria e nos afasta do conhecimento verdadeiro. A ciência leva esta divisão ao seu máximo. A química, segundo o autor francês, estuda mais corpos que matéria; na física igualmente a matéria se dissolve em corpos, até na representação dos átomos por sólidos que se chocam. Isto ocorre pela utilidade, necessária à vida, de fixar a coisa no ponto preciso onde podemos tocá-la. Mas, ainda segundo o filósofo parisiense, as teorias físicas que se aprofundam na matéria acabam tendo de retornar à continuidade. A física e a consciência nos mostram que “o movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa” (BERGSON, 2010, p. 237). Inclusive, e talvez ainda com mais força, percebemos a realidade movente em nossa própria existência. É afirmando isto que “Bergson inicia da maneira mais Cartesiana, Kantiana e Heideggeriana” (MARRATI, 2005, p. 1102) sua obra mais conhecida, “A evolução criadora”, com as seguintes palavras:

“A existência de que estamos mais certos e que melhor conhecemos é incontestavelmente a nossa própria, visto que a respeito de todos os outros objetos temos noções que podem ser tidas como exteriores e superficiais, enquanto de nós próprios temos uma percepção interior e profunda. Que verificamos então? Qual é, neste caso privilegiado, o exato sentido da palavra existir?” (BERGSON, 1964, p. 41).

A resposta vem algumas páginas depois: “para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer em cada um se criar indefinidamente a si próprio” (BERGSON, 1964, p. 47). Portanto, além dos nossos sentidos, nossa própria consciência nos mostra uma realidade movente. No nosso pensamento, a imobilização da realidade se inicia, até por força da linguagem, na nossa representação de estados psicológicos como blocos fixos que tomam um “eu imutável”. Ontem estava triste, hoje estou feliz. Não há meio termo que indique a passagem de um estado para outro. Além do “eu” implícito permanecer inalterado. Bergson nos convida a prestar atenção a estas afeições, volições e representações para percebermos que se modificam constantemente. “Se um estado de alma deixasse de variar, a sua duração deixaria de existir” (BERGSON, 1964, p. 42). Não há mudança essencial entre mudar de estado e permanecer no mesmo. Mudamos sem cessar. A nossa atenção se fixa sobre os estados que a interessam. Nosso estado verdadeiro é o conjunto do que somos num dado momento. A atenção

divide para depois reunir o real artificialmente. Cria uma espécie de “fio” invisível, o “eu” impassível, que ligaria o agora descontínuo. Este “eu” impassível de estados psicológicos fragmentados não tem memória, não tem história, não dura. A duração é um progresso contínuo do passado ao futuro, sem o qual não existiria sequer o presente. A prova dessa duração em nós é o nosso caráter, a presença atual de nosso passado no presente. Tudo o que fomos está presente em todas as nossas ações presentes e futuras, mesmo que disto não tenhamos consciência. Neste sentido, nenhum acontecimento poderá se repetir em nossas vidas, pois nunca somos os mesmos, já que carregamos conosco as lembranças das experiências passadas. A duração é irreversível, um momento nunca se repete. “Poderíamos abolir essa recordação da nossa inteligência, mas nunca da nossa vontade” (BERGSON, 1964, p. 45). Nossos estados psicológicos são, portanto, imprevisíveis por serem simples e únicos, “momento original duma história não menos original” (BERGSON, 1964, p. 46). Percebemos em nós mesmos a duração. Mas será que a matéria também dura da mesma forma?

Observando o mundo material, vemos que a matéria tem uma tendência para construir sistemas isolados, da mesma maneira que opera a ciência. Mas, nos diz Bergson, o isolamento nunca é total. Apesar da matéria nos parecer separável em partes homogêneas, na medida que nos convier, podendo ser recomposta à forma antiga sob nossa ação sobre ela, ela nunca está livre da influência e de sua relação com o restante das coisas existentes. O mundo material dura sim, mas percebemos sua duração fundamentalmente quando observamos o conjunto: o universo dura, os astros estão em constante movimento e criação, que é o sentido da duração. Os sistemas elaborados pelas ciências só duram porque fazem parte da unidade do universo. Já o corpo vivo é isolado em um sistema por sua própria natureza.

“Não há dúvida que também ele consiste numa porção de extensão ligada ao resto da extensão, solidária do Todo, submetida às mesmas leis físicas e químicas que governam qualquer porção da matéria. Mas, ao passo que a subdivisão da matéria em corpos isolados é relativa à nossa percepção, ao passo que a constituição de sistemas fechados de pontos materiais é relativa à nossa ciência, o corpo vivo foi isolado e fechado pela própria natureza. [...] É um *individuo*, e de nenhum outro objeto, nem sequer do cristal, se pode dizer outro tanto, visto que um cristal não tem heterogeneidade de partes nem diversidade de funções” (BERGSON, 1964, p. 50-51).

A individualidade, no entanto, tampouco é completa, comporta graus. A própria necessidade da vida de se reproduzir suaviza esta individualidade, especialmente nas suas formas mais simples,

as quais se reproduzem por bipartição. Isto se deve a um das características próprias da vida, de nunca estar completa, de ser antes uma tendência que um estado (BERGSON, 1964), tendência que alcança aquilo que visa se não contrariada por outra tendência oposta. A principal destas tendências contrárias enfrentadas pela vida é a própria matéria. No entanto, a referida reprodução é uma tendência que freia a tendência à individuação. A individualidade nunca é perfeita, mas a vida manifesta uma procura da individualidade.

A idéia de uma individualidade perfeita ou de objetos isolados e independentes vem da idéia de um espaço homogêneo, sobre o qual seriam erguidas todas as coisas. A separação entre a coisa e o ambiente não pode ser claramente definida. A primeira operação do espírito que percebe é traçar divisões na continuidade. Esta “teia” de divisões ideais é o espaço homogêneo. O tempo homogêneo é também um esquema imaginário de nossa ação sobre a matéria. As teorias idealistas pensam a extensão de forma semelhante a uma sensação tátil; já no realismo a extensão está fora da percepção, no próprio objeto. Para Bergson, “o espaço não está mais fora de nós do que em nós” (BERGSON, 2010, p. 254). A extensão concreta é a diversidade das qualidades sensíveis. O espaço homogêneo não está na extensão, o colocamos nela. O que resulta daí é uma inversão do real. No real, percepção se confunde com o percebido, movimento com qualidade sensível.

“A matéria extensa, considerada em seu conjunto, é como uma consciência em que tudo se equilibra, se compensa e se neutraliza; ela oferece de fato a indivisibilidade de nossa percepção; de sorte que podemos, inversamente e sem escrúpulos, atribuir à percepção algo da extensão da matéria. Estes dois termos, percepção e matéria, vão assim um em direção ao outro à medida que nos despojamos do que poderia ser chamado os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais. E o espaço homogêneo, que se erguia entre os dois termos como uma barreira intransponível, não tem mais outra realidade senão a de um esquema ou de um símbolo. Ele diz respeito aos procedimentos de um ser que age sobre a matéria, mas não ao trabalho de um espírito que especula sobre sua essência” (BERGSON, 2010, p. 258).

O próprio Kant, segundo Bergson, teria acertado ao estabelecer, na sua “Estética Transcendental”, que a extensão não é um atributo material como os outros. Nenhum leva o raciocínio a ir tão longe, trabalhar indefinidamente transcendendo a própria experiência empírica. Para o filósofo de Königsberg, o espaço refere-se à forma pura da intuição, pois não inclui nenhuma sensação e, portanto, nada de empírico. Diferentemente das sensações, cores, sons e

calor, o espaço é representado *a priori*; além disso, o espaço “nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda experiência e o considerarmos como algo que sirva de fundamento das coisas em si” (KANT, 2010, p. 69 [A 28, B 44]). Bergson aceita a exposição kantiana, mas rejeita sua explicação. Para ele, esta explicação apresenta o espaço como forma pré-fabricada, vindo não se sabe de onde, da faculdade de perceber. Esta suposição teria se dado por Kant não considerar graus na espacialidade e supor a matéria formada por partes completamente exteriores umas as outras. Daí resultam, para o filósofo francês, apenas três alternativas “entre as quais optar para a teoria do conhecimento: ou o espírito se regula pelas coisas, ou as coisas se regulam pelo espírito, ou é necessário supor uma misteriosa concordância entre as coisas e o espírito”. (BERGSON, 1964, p. 212). Entretanto, para Bergson, há uma quarta alternativa, cuja idéia não veio a Kant, principalmente por ele desconsiderar a existência absoluta da duração, o tempo real, tornando o tempo análogo ao espaço. Esta quarta hipótese, solução para as conseqüentes antinomias das hipóteses kantianas, “consistiria de início em considerar a inteligência uma função especial do espírito, voltada essencialmente para a matéria inerte. E [...] que a inteligência e a matéria se adaptam progressivamente uma à outra, e alcançaram finalmente uma forma comum” (BERGSON, 1964, p. 212). Esta é a idéia da dupla gênese da matéria e da inteligência.

3.2 – A dupla gênese: a frouxidão do espírito

Vimos que nossa percepção, por necessidade vital, já realiza um seccionamento da matéria em partes justapostas, e que a inteligência trabalha com estas partes divididas desta forma. O conhecimento científico, obra prima da inteligência, é, para Bergson, naturalmente um conhecimento provisório, pela própria incapacidade do espírito de abarcar a realidade como um todo, no conjunto de todas as suas relações. As teorias científicas têm de tratar os problemas um por vez, indefinidamente corrigindo os termos e os próprios problemas formulados de acordo com as soluções encontradas para problemas novos¹⁸. Isto, no entanto, não diminui a validade do

¹⁸ Neste ponto Bergson parece se aproximar do que será posteriormente tratado pelo físico e filósofo da ciência norte-americano Thomas Kuhn, na sua obra “*The Structure of Scientific Revolutions*”, de 1962. Neste livro, Kuhn

conhecimento científico, apenas define seus contornos. De acordo com o pensamento do filósofo parisiense, “se torna necessário ter a ciência como convencional, mas é, por assim dizer, uma convencionalidade de fato, não de direito. Em princípio, a ciência positiva incide sobre a própria realidade, logo que não saia do seu próprio campo, que é a matéria inerte” (BERGSON, 1964, p. 213). Definindo assim o conhecimento científico, Bergson considera isto uma elevação deste conhecimento, também atingindo o absoluto. Mas esta delimitação, que engrandece o conhecimento científico ao mesmo tempo em que pede uma nova metafísica, causa dificuldades à teoria do conhecimento, que tem de explicar estes dois tipos de conhecimento não mais na análise das categorias do pensamento, mas engendrando-o. Para realizar este engendramento é “necessário seguir, graças a um esforço *sui generis* do espírito, [...] a regressão do extra-espacial degradando-se em espacialidade” (BERGSON, 1964, p. 213). Para Paola Marrati, o filósofo da *durée* “afirma uma reciprocidade necessária entre a teoria do conhecimento e uma teoria da vida. Não podemos saber o que é o conhecimento a não ser que coloquemos a inteligência no movimento geral da vida” (MARRATI, 2005, p. 1102).

Para tal tarefa, teremos que observar nossa própria consciência, como ela divide as recordações em coisas inertes e justapostas quando está relaxada; quando está com sua atenção concentrada, vemos a realidade como é, sem nenhum objeto totalmente independente de outro. A matéria espacializa-se quando relaxamos a consciência e é reunida ao conjunto da realidade quando nela nos concentramos. Podemos ter esta experiência simplesmente observando a realidade a nossa volta. Notaremos que, com a mente relaxada, pensamos os objetos diante de nós como separados e independentes uns dos outros; se nos concentrarmos em suas bordas, veremos como estão claramente ligados uns aos outros, não sendo possível observar o “vácuo” que os separaria. A matéria espacializada leva mais longe um movimento da nossa própria consciência, movimento que é o mesmo a impelir a matéria no sentido da espacialidade, feito pela física. Já a metafísica deve ser, segundo Bergson, uma psicologia invertida, voltando a subir a encosta que a física desceu, fazendo a matéria voltar à sua origem (BERGSON, 1964). A inteligência é dirigida no mesmo sentido do movimento que conduz à materialidade. Quanto mais dissecar seu objeto, mais complexa é a ordem encontrada, pois foi a inteligência mesmo, no seu movimento natural, que introduziu esta complicação. Esta complexidade aparece ao cientista como positiva, como

trata basicamente do caráter provisório do conhecimento científico, influenciado pela visão de mundo da época e pelas crises de paradigma causadas por novas descobertas da própria ciência.

um caminhar junto com as coisas. Na verdade, para Bergson, o que ocorre é o inverso, se assemelha mais a uma interrupção de uma realidade que é fluida, que tem duração. A proposta do filósofo francês para caminhar de verdade junto às coisas se assemelha à simpatia interpessoal, como mencionado no capítulo anterior. É como a ler os versos de um poema e se inserir nos sentimentos do poeta, transformados em versos; é simpatizar com o artista. Há aí uma atenção quase total ao poema, como ocorre no estudo de um texto filosófico, por exemplo (daí a exigência do silêncio para um bom estudo). Já o caminho puramente intelectual é um relaxamento desta atenção. Não mais simpatizaríamos com o poeta, mas veríamos sair dos versos palavras, que se dividiriam em sílabas, que por sua vez são formadas por letras. O que ocorre é antes uma supressão de algo do que um acréscimo. Assemelha-se ao sonho. É assim o movimento que engendra a inteligência ao mesmo tempo em que gera a materialidade.

“Quanto mais longe tiver ido na direção toda negativa do afrouxamento, maior será a extensão e a complicação suscitada; e quanto maior for, a seu turno, a complicação, mais admirável se me afigurará a ordem que continua a reinar, incólume, entre os elementos. Todavia, esta complicação e esta extensão nada representam de positivo: exprimem uma deficiência do querer; e, por outro lado, a ordem não pode deixar de aumentar ao mesmo tempo que a complicação, visto ser apenas um aspecto dela: quanto mais partes se distinguem simbolicamente num todo indivisível, maior se torna, necessariamente, o número das relações das partes entre si, pois a mesma indivisão do real continua a planar sobre a crescente multiplicidade dos elementos simbólicos em que a decompôs a dispersão da atenção. Uma comparação desse gênero fará compreender, em certa medida, como a própria supressão da realidade positiva, a própria inversão dum movimento originário, pode ao mesmo tempo criar a extensão no espaço e a ordem admirável que nele descobre a nossa inteligência (BERGSON, 1964, p. 215).

A geometria é para onde tendem todas as operações da nossa inteligência, afinal, ela própria é movida por uma “geometria latente”. O espaço homogêneo é dado *a priori*, como havia observado Kant. Bergson nos mostra ainda mais como nas operações principais da inteligência, a dedução e a indução, este espaço homogêneo está sempre assombrando. Na dedução, o próprio traçar uma figura no espaço já desvela suas propriedades. Antes de terminar a figura de um triângulo, por exemplo, ainda quando desenhemos os ângulos, se estes forem iguais, os lados também o serão. Isto, nos diz Bergson, sem sequer a necessidade de saber geometria. Há, como dizíamos, uma geometria latente em nossa inteligência. Os povos menos civilizados conseguem, inclusive, ter uma melhor noção de direção e distância que os com cultura desenvolvida a ponto

de possuir uma geometria como campo do conhecimento formal. “A inteligência exteriorizada em ação resolve antes mesmo de ter surgido a inteligência refletida” (BERGSON, 1964, p. 217). A idéia do espaço homogêneo introduz automaticamente uma geometria virtual, a qual, por sua vez, leva à lógica. O caminho em direção à lógica é o caminho inverso do caminho das novas criações do espírito; é o caminho da materialidade. O equívoco dos filósofos em não ver as coisas dessa forma está em considerar que desse movimento, da geometria e da lógica, temos um esforço positivo do espírito, enquanto que, para Bergson, como já mencionamos, o que há é antes uma interrupção de um movimento; uma negação. Nos escreve o filósofo que “aquilo que, do ponto de vista da inteligência, aparece como esforço, é em si abandono” (BERGSON, 1964, p. 217). Ademais, este movimento, no caso em questão, através da dedução, ajusta-se muito bem à matéria, por seguir o mesmo caminho desta, o da interrupção. O alcance da dedução é, no entanto, reduzido nas ciências psicológicas e morais, nas quais o bom senso (definido pelo filósofo francês como “experiência contínua do real”) vem adicionar-se para completar as lacunas deixadas pela tentativa de análise daquilo que não se deixa analisar, do imaterial. A dedução se regula pelos passos da matéria; “é a duração que lhe cria dificuldades” (BERGSON, 1964, p. 218).

Para a indução, o tempo tampouco tem importância. A pretensão de que determinada causa gerará sempre determinado efeito, serve apenas quando fechada dentro de um sistema reduzido. Bergson nos dá o exemplo da água em ebulição numa panela. Temos a panela, o fogo, a água e um intervalo de duração. Entretanto, se observarmos bem, tudo ao redor dessa ação e, em certo sentido o universo inteiro, está interessado no que se sucede. Mas a inteligência procede como se o sistema panela-fogo-água fosse isolado do todo e estivesse fora do tempo. A ebulição se daria em qualquer circunstância, dado este sistema, como se ele permanecesse o mesmo por toda a eternidade. “Para que o sistema de hoje pudesse ser sobreposto ao de ontem, seria necessário que este tivesse esperado aquele, que o tempo se tivesse detido e que tudo se tivesse tornado simultâneo de tudo: é o que passa com a geometria, mas só com a geometria” (BERGSON, 1964, p. 220).

3.3 – Ordem e desordem

Como vimos anteriormente, na solidariedade entre matéria e o espaço homogêneo da inteligência, esta última cria a complexidade e, simultaneamente, a ordem que reduzir-la-á. “O movimento em cujo termo se acha a espacialidade depõe ao longo do seu trajeto a faculdade de induzir, da mesma forma que a de deduzir, a intelectualidade inteira” (BERGSON, 1964, p. 221). Cria estas faculdades no espírito ao mesmo tempo em que cria nas coisas a *ordem* que as faculdades mesmas irão encontrar. A ordem que a ciência enxerga nas coisas não foi posta lá pela natureza, as medições humanas são puras convenções, tendo as ciências resultados iguais se mudássemos os padrões de medidas buscados. As medidas das ciências são convencionais. A natureza “não mede, nem tampouco conta” (BERGSON, 1964, p. 223). Nenhuma lei científica tem, por isso, realidade objetiva *per se*. Há, no entanto, uma ordem aproximada à matemática imanente à matéria, da qual a ciência se aproxima. Isto ocorre, de acordo com Bergson, pelo movimento constitutivo da materialidade ser o mesmo movimento que constitui o espaço homogêneo pela inteligência, como já vimos, “visto intelectualidade e materialidade serem da mesma natureza e se produzirem da mesma maneira” (Idem). A identidade entre intelectualidade e materialidade não é perfeita, no entanto. O espaço homogêneo não consegue sobrepor-se inteiramente à matéria. Por isso o já mencionado caráter convencional das ciências. Se existissem leis imanentes à matéria, o sucesso das ciências seria miraculoso. Este sucesso existe por conta da integração da matéria aos quadros da inteligência. Isto se explica, vale ressaltar, pela inteligência se mostrar “uma certa *interrupção*, e [...] a materialidade [consistir] precisamente numa interrupção deste gênero” (Ibidem), nada tendo de positivo esta ordem matemática. Ela é o sentido para o qual a matéria cai.

Bergson menciona diversas vezes nas suas obras que o motor, a questão fundamental da filosofia chamada moderna é a o fato de existir ordem onde poderia não existir nada. A crença na idéia de desordem como uma ausência de ordem é o que está por trás das grandes obras de Descartes a Kant e seus seguidores. Para o filósofo francês, no entanto, este é um falso problema¹⁹. Uma teoria do conhecimento deveria começar pela crítica à idéia de desordem.

¹⁹ Deleuze (2007, p. 84) nos oferece uma sucinta descrição do que caracteriza, para Bergson, um falso problema: “1) Confunde diferença de natureza com diferença de grau; 2) confunde o mais e o menos”.

Quando falamos que algo está desorganizado, o que ocorre é que procuramos uma determinada ordem e encontramos outra. A própria idéia do nada é da mesma natureza. Quando dizemos que em determinado lugar não há nada, o fato é que não há aquilo que procuramos. Nada existe na realidade que esteja totalmente isolado do todo. Tudo está ligado a tudo. Portanto, se retiramos algo de algum local, uma série de outras coisas permanecerá, ignoradas pela nossa atenção. Como a desordem é a ausência da ordem almejada, o nada é a ausência de algo esperado. Ordem é, segundo observação de Bergson, um acordo entre sujeito e objeto. Na realidade o que há na natureza são fundamentalmente dois tipos de ordem que atingem dois extremos: a ordem em direção à materialidade, cujo cume é a geometria; a outra é a ordem na direção do espírito, tensão da consciência e criação contínua. São duas ordens em direções opostas: a do vital e do “querido” *versus* a do inerte e do automático. O que a ciência faz por necessidade e a filosofia tradicional por convenção é considerar a desordem como existente e crer que a ordem matemática da natureza contém algo de positivo, seja no sujeito (idealismo) ou no objeto (realismo). Isto é fruto das nossas necessidades práticas de esperar o mesmo do mesmo, fazendo com que aproximemos estas duas ordens e imaginemos uma “*ordem geral da natureza*” (BERGSON, 1964, p. 229), governando ambas as ordens.

Os reflexos deste tipo de pensamento podem ser vistos tanto na filosofia antiga como na moderna. Em ambas uma ordem domina o todo do universo. Os antigos submetiam as leis aos gêneros. Para Aristóteles, uma pedra caia porque o solo é seu “lugar natural”, para onde tendem todas as pedras. Na filosofia moderna, ocorre o contrário. Os gêneros estão submetidos às leis. Leis de ordem matemática regulam todo o universo. A pedra e qualquer coisa que não seja mais leve que o ar, cai em direção ao solo; é lei. Os gêneros se formam quando a nossa inteligência, após separar a matéria em corpos distintos, tenta reunir estes corpos artificialmente. “Os antigos ficaram reduzidos, de fato, a uma tradução mais ou menos grosseira do físico em vital” (BERGSON, 1964, p. 231). Uma lei, por sua vez, é sempre uma *relação* de termos; já passa pela intelectualidade e, portanto, pela materialidade. Foi este caminho que seguiram os modernos. Isto evidencia a confusão entre duas espécies de ordens, gerando o dogmatismo dos antigos e o relativismo dos modernos. Uma ciência baseada nesta confusão, que pretende ser una e integral, constituída por leis, é relativa inteiramente ao entendimento humano. Esta foi a grande contribuição de Kant.

“Mas esta concepção resulta duma confusão arbitrária entre a generalidade das leis e a dos gêneros. Se é necessária uma inteligência para condicionar termos uns em relação aos outros, concebe-se que, em certos casos, os termos possam existir duma maneira independente. E se, ao lado das relações de termo a termo, sendo os gêneros vivos coisa muito diferente de sistemas de leis, pelo menos metade do nosso conhecimento incidiria sobre a ‘coisa em si’, sobre a própria realidade. Este conhecimento seria muito difícil, precisamente porque não poderia construir o seu objeto, e, pelo contrario, teria que o sofrer; mas, por pouco que nele penetrasse, teria sido contudo uma penetração no absoluto” (BERGSON, 1964, p. 232-233).

Os fatos que originam a idéia de gêneros são criados pela própria hereditariedade dos seres vivos. Mas esta mesma hereditariedade, ao mesmo tempo em que reproduz características dos indivíduos antepassados, transmite os caracteres e o impulso que os modifica, que é a própria vitalidade, a ordem vital, segundo Bergson. As filosofias tradicionais, tanto a antiga quanto, particularmente, a moderna, perceberam a contingência da ordem. No entanto, imaginaram ser esta ordem contingente em relação à desordem, ao nada, quando na realidade uma ordem é contingente em relação à outra. Bergson nos dá o exemplo de um quarto desorganizado. Este quarto está assim porque alguém posicionou os objetos aleatoriamente, automaticamente, sem refletir onde colocá-los. Um quarto arrumado seria o oposto, uma vontade consciente teria posto cada objeto onde achou que deveria, de uma forma voluntária (mesmo que esta vontade tenha sido a de outrem) ou “querida”, como prefere chamar Bergson. A desordem e o acaso são relativos, neles subsistem as duas ordens oscilando no espírito. Não são partes de uma espécie de substrato de uma ordem universal. A confusão entre as ordens tem sua origem, como nota Deleuze (2007), também por ordem implicar repetição e semelhança. Tanto na biologia quanto na física há semelhanças e repetições, a diferença é que, na física, existe “identidade do efeito pela reprodução das suas causas elementares; [na] repetição vital: identidade de um efeito [...] independente das diferenças causais” (DELEUZE, 2007, p. 85).

A filósofa Ruth Lorand, num artigo de 1992, reafirma o pioneirismo filosófico de Bergson no importante questionamento sobre o que é a ordem e também sua divisão em duas ordens fundamentais. No entanto, ela considera equivocada a rejeição à idéia de desordem. Para a autora, na realidade não existem ordens perfeitas, elas comportam graus, ficando entre a ordem ideal e o que a autora considera como desordem, uma espécie de ordem diminuída. Segundo ela, uma ordem vital de um grau muito baixo não é necessariamente a ordem inversa, a ordem geométrica, e vice versa. As obras de arte, consideradas dentro da ordem vital tanto por Bergson quanto por

Lorand, claramente comportam graus. Talvez ao filósofo francês tenha passado despercebido este fato por ter escrito sua principal obra antes do advento da chamada arte contemporânea. A *pietà* de Michelangelo não é equivalente ao urinol de Duchamps, ainda que ambos sejam considerados obras de arte, contendo as características de uma ordem vital apontadas por Bergson e descritas por Lorand, a saber, serem sistemas naturalmente fechados, consistindo de relações internas, “o que dignifica que não existem leis a priori, nenhum arranjo externo define sua necessidade. A lei da ordem vital é interna” (LORAND, 1992, p. 584), retirando qualquer peça do conjunto altera a peça em si, tornando-a outra. A chamada arte contemporânea explora essas características, como podemos ver nas milhares de versões da *Monalisa* de Leonardo DaVinci, nas quais uma adição na obra, um bigode, por exemplo, já torna a peça outra coisa distinta da original.

Podemos igualmente questionar o gosto em certas músicas de hoje em dia, em comparação às obras de Bach ou Beethoven. No entanto, elas ainda entrariam na ordem vital, não na geométrica. Para a pensadora, uma das caracterizações de desordem numa ordem vital é a ausência ou, o que ocorre na realidade, a fraqueza de relações internas necessárias entre os componentes do objeto. Podemos pensar como exemplo a arte abstrata de Jackson Pollock. É difícil não acreditar que as pinceladas foram feitas de forma aleatória, podendo elas terem criado formas distintas, ainda assim ao gosto do artista. Isto quer dizer que tais obras se aproximam da desordem, ainda que a desordem absoluta não exista na realidade, assim como a ordem ideal. Bergson estava certo em afirmar a não existência da ausência total de ordem, mas não considerou, segundo a autora, as diferenças internas de graus. Segundo Lorand (1992, p. 593), “reconhecer o fato da ordem, vital ou geométrica, vir em vários graus também significa aceitar o conceito de desordem como parte do conceito de ordem”. Por essa razão a autora propõe a possibilidade de considerarmos não apenas dois tipos de ordem, mas também dois tipos de desordem, como pólos ideais entre os quais oscilariam as manifestações das ordens, vital e geométrica, na realidade (LORAND, 1992). A interpretação da autora israelense é de extrema relevância para o debate sobre o conceito de ordem. No entanto, a rejeição da idéia de desordem em Bergson contém uma crítica à filosofia tradicional, que considerou, segundo ele, apenas uma ordem como existente, a geométrica, e a desordem como pano de fundo e alternativa. A crítica de Lorand não interfere neste aspecto, concordando com a premissa bergsoniana. O que ela propõe é

uma nova concepção de desordem diferente da tradicional “falta de ordem”. Portanto, acreditamos que a crítica da filósofa pode somar-se à concepção de Bergson, enriquecendo-a.

3.4 – Consciência e vida

O movimento do qual a matéria representa uma interrupção e que é fundamentalmente novidade e criação, Bergson chama consciência. Não a nossa consciência diminuída, consciência de um determinado ser vivo, mas uma espécie de *supraconsciência*: o élan (impulso) vital. Consciência, memória e duração se confundem nos textos bergsonianos, com a duração em primazia. “Essencialmente, a duração é memória, consciência, liberdade. Ela é consciência e liberdade, porque é memória em primeiro lugar” (DELEUZE, 2012, p. 43). Por isso poderíamos comparar a relação entre estes três conceitos com uma tríade, na qual memória e consciência seriam componentes da duração. A memória representaria o já feito, o acumulado, seguindo em direção ao fazer futuro; consciência representando a preservação e a sintetização deste tempo que passa; a duração como a união destes dois (WORMS, 2005). Nossa consciência individual é formada por esta consciência síntese e pela consciência como intenção, afetada que está determinada pelas nossas necessidades. Ela segue a direção desta supraconsciência, a qual lhe é “ontologicamente anterior” (WORMS, 2005, p. 1229), que é a da criação, a da liberdade, mas é constantemente puxada para trás, para o já feito, pela nossa inteligência. “Para que a nossa consciência coincidissem com alguma coisa do seu princípio seria necessário que se desligasse do *já feito* e se ligasse ao *se fazendo*. Seria necessário que, voltando-se e torcendo-se sobre si própria, a faculdade de *ver* se identificasse com o ato de *querer*” (BERGSON, 1964, p. 239). É este querer que tocamos, ainda que por poucos instantes, quando realizamos um ato livre. Ele também se manifesta no fundo de todo sistema filosófico duradouro, é o que o filósofo francês chama de intuição. Os filósofos, após este breve contato com o real, exprimem sua descoberta, simples, porém fundamental, através da dialética, no sentido aristotélico de “arte de argumentar” (BERTI, 2002, p. 18) e método de investigação, tanto para desenvolver o resultado desta intuição quanto para comunicá-lo a outros. Mas esta dialética não é mais que um afrouxamento da intuição, nunca se comparando a ela.

“A dialética é aquilo que garante o acordo do nosso pensamento consigo mesmo. Mas para a dialética [...] muitos acordos diferentes são possíveis, e não há todavia senão uma verdade. Se a intuição pudesse prolongar-se para além de alguns instantes não garantiria apenas o acordo do filósofo com o seu próprio pensamento, mas ainda o de todos os filósofos entre si. Tal como existe, fugidia e incompleta, é, em cada sistema, aquilo que vale mais do que o sistema, aquilo que lhe sobrevive. O objeto da filosofia estaria alcançado se esta intuição pudesse sustentar-se, generalizando-se, e sobretudo assegurar-se marcos exteriores para não se extraviar” (BERGSON, 1964, p. 240).

Se a vida fosse pura consciência, seria pura criação. Mas ela encontra pela frente a matéria que a faz resistência. A materialidade e a vida são movimentos inversos de um mesmo fluxo indiviso. O resultado da tensão entre estes é a “organização”. Nossa inteligência percebe esta organização como dividida em indivíduos, estes, por sua vez, divididos em átomos. Isto porque, vale ressaltar, a inteligência é “feita para agir de fora sobre a matéria” (BERGSON, 1964, p. 249). A inteligência divide ao infinito e complexifica a realidade, que é de fato simples. Como vimos, estados e coisas não passam de pontos de vista da inteligência. Na realidade, de acordo com Bergson (1964, p. 248), “não há coisas, há apenas ações”. O impulso da vida é pura criação. Encontrando a matéria pela frente, limitando-o, apodera-se dela. Na tentativa de recuperar este impulso criativo e livre, complexifica o sistema nervoso nos animais, chegando ao termo no ser humano, o qual consegue, ainda que em poucos momentos, agir livremente e criar o novo. Os animais que criam algo, geralmente o fazem dentro de limites, logo retornando ao automatismo. Mas em todos os seres vivos, o impulso vital sobre a matéria representa um “esforço para acumular energia e para a soltar depois em canais flexíveis, deformáveis, na extremidade dos quais ela realizará trabalhos infinitamente variados” (BERGSON, 1964, p. 252). A evolução da vida é o desenvolvimento desta luta. Cada espécie, no entanto, se comporta como se fosse o fim do movimento vital, e não uma paragem.

A vida poderia ter assumido aspectos externos diferentes, mas o essencial, a função sensório-motora e o acúmulo de energia, estaria ainda lá. Por que a vida não evoluiu em um corpo único? Bergson responde que uno e múltiplo são categorias do espaço e, portanto, do entendimento. “A matéria divide o que só virtualmente era múltiplo” (BERGSON, 1964, p. 256), porém a vida contém virtualmente a individuação. A vida em geral é como um poema, no qual os indivíduos representam palavras, versos e estrofes. Há, além da individuação, uma tendência

antagônica para a associação, desde as colônias de microorganismos até a nossa complexa sociedade moderna.

A *supraconsciência*, o élan vital que mencionamos acima, se acha na origem mesmo da vida. No entanto, “com o homem, a consciência quebra os grilhões. No homem, e somente no homem, liberta-se” (BERGSON, 1964, p. 261). Intuição e inteligência representando as duas direções opostas do trabalho desta consciência. A intuição tem de ser experienciada e servir de base para a filosofia proposta por Bergson. Ficando apenas na inteligência não se chegará muito longe no conhecimento da realidade movente, posto que “da inteligência nunca se passará à intuição” (BERGSON, 1964, p. 264). Ainda assim é da consciência, a própria liberdade, atravessando a matéria e nela se assentando e adaptando, que se forma a inteligência.

Consciência é, antes de tudo, como já mencionamos, memória. Sem esta, o que há é o que se define como inconsciência, tudo começaria de novo todo momento, como acontece com a matéria bruta (cume da inconsciência). Memória nada mais é que a conservação e acumulação do passado no presente. Além deste passado entrando no presente, consciência é também antecipação do futuro, atenção para a vida: “toda ação é uma invasão do futuro”, nos escreve Bergson (2009, p. 05). Daí se segue que a primeira função da consciência é “reter o que já não é, antecipar o que ainda não é” (Idem). O presente, de fato, não existe por si, é apenas um recorte de duração. A consciência é a verdadeira ponte entre o passado e o futuro. Neste ponto, como observa Deleuze (2007), Bergson se aproxima de Sigmund Freud, que também considerava ser a memória uma função do futuro, enquanto repetição representa o esquecimento do passado. Como saber se outros seres são conscientes como nós, pergunta o filósofo da *durée*. Para saber se um ser é consciente é preciso ser ele; de fato, todos os outros poderiam ser autômatos, apenas analisando o que exteriorizam. O raciocínio que fazemos quando afirmamos serem as outras pessoas conscientes é por analogia, que é sempre uma probabilidade, ainda que alta. O que observamos, então, quando vemos serem os seres humanos conscientes? O pensador parisiense responde que “no homem a consciência está incontestavelmente ligada ao cérebro; mas disso não decorre que um cérebro seja indispensável para a consciência” (BERGSON, 2009, p. 07). O que parece ser indispensável à consciência é a vida: “tudo o que é vivo poderia ser consciente: em princípio, a consciência é coextensiva à vida” (Idem). Nos seres vivos mais simples observam-se certos sinais de uma consciência, ainda que mínima. O cérebro se mostra como uma verdadeira encruzilhada de estímulos. A excitação pede ao cérebro que acione um mecanismo motor que

possa ser escolhido e não imposto: “o cérebro é um órgão de *escolha*” (BERGSON, 2009, p. 09). Nos sistemas nervosos rudimentares o automatismo e a escolha parecem fundir-se. O mínimo de consciência nascente logo se torna hábito inconsciente. Consciência e escolha caminham juntas:

“De alto a baixo da vida animal vemos exercer-se, embora de forma cada vez mais vaga à medida que vamos descendo, a faculdade de escolher, isto é, de responder a uma determinada excitação com movimentos menos ou mais imprevistos. [...] se, como dizíamos, a consciência retém o passado e antecipa o futuro, sem dúvida é precisamente porque é chamada a efetuar uma escolha: para escolher é preciso pensar no que poderá fazer e rememorar as conseqüências, vantajosas ou prejudiciais, do que já se fez; é preciso prever e é preciso lembrar” (BERGSON, 2009, p. 09-10).

A consciência é imanente a tudo que vive. Dissipa-se onde o automatismo predomina. Automatismo, o qual nada mais é que uma consciência retirada. No ser humano, no entanto, centro de atividade livre, a consciência floresce, naqueles raros momentos de crise interior, diante dos quais se deve tomar partido, determinar o futuro. Bergson vê no próprio caminho da evolução da vida a manifestação da consciência, que se divide em movimento e torpor; este principalmente entre os vegetais, aquele fundamentalmente nos animais. Isto se dá pelo impulso vital, esta supraconsciência, ter de enfrentar a matéria no seu caminho. A vida e a matéria são, como vimos, movimentos antagônicos: o primeiro é imprevisível e livre; o segundo representa necessidade, inércia, geometria. Mas a vida encontra um afrouxamento no determinismo da matéria por onde se reconcilia com esta forma de existência antagônica. Este uso da matéria pelo ser vivo se dá através do armazenamento de combustível, em última instância energia solar, que explode executando movimento. “A vida em sua totalidade é sempre um duplo trabalho de acumulação gradual e dispêndio brusco” (BERGSON, 2009, p. 14). É a “causa livre” introduzindo na matéria.

A evolução da vida é, para o filósofo francês, a travessia da matéria pela consciência. Ela impulsiona a vida através de riscos maiores, culminando fundamentalmente em dois pontos: o instinto e a inteligência. É na inteligência, no entanto, que a consciência se liberta. Esta liberdade veio com o custo da divisão da realidade em partes justapostas no espaço, realizada pela própria inteligência. Bergson (2009) escreve que é como se a liberdade dividisse para reinar. Esta supraconsciência, que é o élan vital, se caracteriza pela reprodução e evolução da vida. Nos seres humanos, estas características encontram-se representadas pelo que ele chama de dois grandes motores da atividade humana: o amor e a ambição. Estes movimentos do espírito humano se

definem por dar tudo o que tem e depois mais do que tem. O ser humano como o cume da consciência é representado por Bergson como a consciência, penetrando na matéria, abrindo uma passagem subterrânea, chegando à luz, que é o homem. É interessante notar que, para além do ser humano individual, o pensador parisiense afirma ser “para a vida social que a evolução conduz” (BERGSON, 2009, p. 25), acrescentando que “a sociedade, que é o compartilhamento das energias individuais, beneficia-se com os esforços de todos e torna mais fácil o esforço de cada um. Ela só pode subsistir se subordinar o indivíduo, só pode progredir se deixá-lo agir” (Idem). Enquanto a sociedade entre os insetos assemelha-se ao sonambulismo, fruto da combinação de automatismos, a sociedade humana segue a direção no sentido da criação, o caminho almejado pela consciência.

As filosofias excessivamente sistemáticas, para Bergson (2009), acabam se perdendo em questões sobre as possibilidades do conhecimento humano antes de buscarem as respostas para as questões mais importantes, como a da origem da vida, de onde viemos, da sobrevivência da alma etc. Buscam antes a segurança do valor do instrumento, a qual nunca alcançarão. Nunca pode se ultrapassar o limite de algo analisando o limite conhecido. O que se deve fazer, antes de tudo, é “pôr-se a caminho e andar” (BERGSON, 2009, p. 02). Se o conhecimento dilata o pensamento, analisar as possibilidades deste irá apenas nos desencorajar. Ainda quando os filósofos não trocam a filosofia pela crítica, especulam sobre abstrações, conceitos já feitos, muitas vezes sem a baliza da experiência real, não as coisas em si mesmas. São ideais esquemáticos e rígidos atirados sobre uma realidade que é formada por contornos sinuosos e móveis. A filosofia proposta por Bergson, é, segundo o francês, bem mais modesta, mas pretendendo ir diretamente ao objeto. A certeza do pensamento tradicional é efêmera; aquela que encontraremos neste novo modo de filosofar será, segundo ele, gradual, não mais o fruto do pensamento de um único filósofo, mas o trabalho em conjunto de vários pensadores, tomando as diversas linhas de fatos captados por eles, convergindo para uma filosofia colaborativa, assim como já o é a ciência. No capítulo seguinte veremos como a filosofia tradicional desviou-se da realidade, de acordo com o pensamento de Bergson, e qual é a nova filosofia proposta pelo pensador francês.

4 – A inteligência e a metafísica tradicional

Ora, o não-ser não é coisa alguma, mas um simples nada e, por conseguinte, é absolutamente impossível que se faça uma escolha conveniente, quando não há nada a ser escolhido.

Santo Agostinho²⁰

Até agora vimos o filósofo francês Henri Bergson descrever a inteligência, sua origem dentro da evolução da vida, sua função primordial voltada à ação e sua dupla gênese com a matéria, fruto de um mesmo movimento de interrupção, de afrouxamento. Tudo isto para chegar ao fundamental, à razão de toda esta crítica bergsoniana, consequência do seu insight quando ainda contava trinta e poucos anos, o reconhecimento do que ele chamou de duração, o tempo real, pano de fundo de toda a realidade criadora e movente, que escapou à filosofia tradicional e à sua maior criação, a ciência moderna, mas na qual “estamos, circulamos e vivemos” (BERGSON, 1964, p. 206). O principal alvo desta crítica é a incapacidade da metafísica tradicional de resolver os principais problemas que afligem o ser humano. Esta incapacidade é fruto das características próprias da inteligência. Isto, no entanto, não quer dizer que o conhecimento humano tem de se limitar à superfície das coisas, de se preocupar apenas com as formas e a tornar o conhecimento relativo apenas ao entendimento humano. Acreditamos haver mostrado algumas destas características. Agora é a hora de mostrar suas consequências para a filosofia. Bergson, além da crítica, propõe uma nova filosofia, uma filosofia que considera a duração como a própria substância da realidade e capta esta duração no seu próprio devir, não através de recortes instantâneos no tempo. Para isto, o pensador de Paris desenvolveu um método que utiliza estes breves momentos de contato com o real, chamados de intuição, como base para uma filosofia que será um trabalho coletivo, não mais um sistema desenvolvido pela mente de um único indivíduo. Vejamos, primeiramente, o que se passa com duas ilusões teóricas que, segundo Bergson, impediram a metafísica tradicional de chegar ao real, cuja origem está na transposição dum

²⁰ Em AGOSTINHO, Santo. Confissões. São Paulo: Paulus, 1997, página 174.

processo voltado fundamentalmente à prática para a especulação, que deveria ser a busca por conhecimento mais desinteressada da qual o ser humano é capaz.

4.1 – O “nada”

A primeira destas ilusões é uma já tratada por alto nos capítulos anteriores. É ela, que, segundo Bergson, está por trás de toda filosofia moderna: a questão do por quê existe algo e não nada. O filósofo francês se questiona: será o “nada” coisa real, significando algo, ou será apenas uma palavra, sem referência direta à realidade, apenas construção do pensamento? Primeiramente temos de observar que o nada está ligado à idéia de vazio, de ausência. Quando expressamos uma ausência, ocorre algo semelhante à busca de uma determinada ordem, como mostramos no capítulo precedente. Ao buscarmos uma ordem e encontrarmos outra, dizemos que há desordem. De forma semelhante, quando desejamos algo e encontramos algo distinto, expressamos uma ausência. Um copo vazio é um copo sem líquido, mas com ar preenchendo seu interior. O movimento mental que leva à idéia de ausência é, essencialmente, uma ação: conseguir um objeto cuja falta se sente ou criar algo que não existe, mas se deseja. Vai do vazio ao pleno, do irreal ao real. Sendo um tema tão importante, é de se espantar com a afirmação de Bergson, segundo o qual “os filósofos nunca se ocuparam com a idéia do nada. Contudo esta idéia é muitas vezes a mola oculta, o invisível motor do pensamento filosófico” (BERGSON, 1964, p. 272). Um dos primeiros questionamentos que se pode chamar filosófico a surgir em nós é a surpresa do existir. Poderíamos não ser, mas somos. “A existência surge-me como uma conquista sobre o nada” (Idem). É como se o nada rondasse e envolvesse o ser.

A metafísica tradicional rejeita a realidade sobre a qual se ergue a filosofia bergsoniana, a realidade que dura, porque crê que ela chega a ser depois de passar pelo nada. Como ela não se adequa aos contornos da inteligência, não parece ter a força necessária para vencer o nada, a força imanente que tem a verdade da lógica. Daí vem a tendência, apontada por Bergson, de dotar o ser verdadeiro com existência lógica, e não psicológica ou física. O princípio da identidade parece criar a si próprio, triunfando, assim, sobre o nada. No entanto, se deduzimos todas as coisas como o axioma $A = A$, estas coisas deverão derivar de tal princípio, não havendo, então, espaço ao livre-arbítrio; o mesmo, sempre e por toda a eternidade, derivará das mesmas causas

pré-determinadas. O nada é para Bergson uma pseudo-idéia, origem, por sua vez, de pseudoproblemas. Ainda assim, para sepultá-la de vez, se faz necessário investigar como ela chega ao pensamento.

Primeiramente, como surge a imagem do nada? Bergson percorre todo o caminho, fechando os olhos, ignorando estímulos externos, até tentar suprimir o “eu” que não captaria nada. Entretanto, ao imaginar este “eu”, é como se um outro “eu” estivesse presente para testemunhá-lo. Tento pensar no nada, mas no fundo não consigo suprimir tudo, me resta sempre a consciência. O esforço nunca chega a deixar de perceber algo. O filósofo parisiense conclui que “existe sempre portanto um objeto, exterior ou interior, que é representado pela minha imaginação. [...] a ausência de um deles consiste, no fundo, na presença exclusiva do outro” (BERGSON, 1964, p. 275). O nada fica como que num ponto equidistante entre as duas realidades e, portanto, abarca tudo. Não somos capazes de imaginar uma abolição de tudo.

Um segundo ponto sobre o nada a ser analisado é como surge a própria (pseudo) idéia. Ela não pode ser imaginada, mas poderia ser concebida, como o polígono de mil lados proposto por Descartes²¹ (BERGSON, 1964). Poderíamos abolir um objeto, depois mais um, em seguida outro, e o nada seria o limite desta operação, surgindo a idéia de uma abolição do todo. No entanto, segundo Bergson, numa idéia é imprescindível que os seus elementos constitutivos devam coexistir em conjunto. No caso de se repelirem, é uma simples palavra, não mais uma idéia concebível. Seria como um “círculo quadrado”: um todo, formado por todas as abolições possíveis, formado por “nada”. Na tentativa de conceber o nada, o que logramos é a supressão interior ou exterior, estado de consciência ou coisas. Nossa atenção ou está num ou noutro, algo é substituído por outro algo, “na natureza não existe vazio absoluto” (BERGSON, 1964, p. 277). Quando abolimos um objeto exterior, este deixa de ocupar um lugar, que por sua vez é uma espécie de coisa, segundo Bergson (Idem), “um vazio limitado por contornos definidos”. Portanto, aquilo que se percebe é sempre a presença de algo, nunca a ausência. A idéia de ausência é uma idéia carregada de sentimento, do desejo de algo que não se percebe no momento. É por isso que “só existe ausência para um ser capaz de recordar e de esperar” (Ibidem). Há sempre um sentido subjetivo na idéia de nada e de vazio. Expressamos a preferência por algo que

²¹ Em Descartes, 1979, p. 130.

não está presente no instante ao qual nos referimos. O objetivo desta expressão é substituir a coisa percebida pela coisa desejada.

Algo semelhante ocorre no interior da nossa mente. Um “eu” externo imagina um “eu” inexistente. Mais uma vez o pleno substitui o pleno. “Uma inteligência que não fosse uma inteligência, que não tivesse saudade nem desejo, que estabelecesse o seu movimento a partir do movimento do seu objeto, seria incapaz de conceber uma ausência ou um vazio” (BERGSON, 1964, p. 278). O filósofo francês compara a pseudo-idéia do nada como uma espécie de consciência atrasada, ligada sentimentalmente a uma recordação antiga, a um passado que não mais é, mas que poderia ser. Nas palavras do pensador de Paris,

“Quer se trate de um vazio de matéria ou de um vazio de consciência, a representação do vazio é sempre uma representação plena, que após analisada se resolve em dois elementos positivos: a idéia, distinta ou confusa, de uma substituição, e o sentimento, experimentado ou imaginado, de um desejo ou de uma saudade” (BERGSON, 1964, p. 279).

A idéia de um “nada absoluto” é, portanto, uma idéia autodestrutiva, uma pseudo-idéia, uma simples palavra. Abolição nada mais é que substituição.

Se se abole tudo e abolição é substituição, pelo quê se substituiria cada coisa? Abolindo primeiramente o tempo e o espaço, para abolir a ligação de tudo a tudo, percebida pela consciência pura, pensando, então, o objeto no entendimento puro para, em seguida, isolado, afirmá-lo inexistente como que “por decreto”, parece, desde já, uma contradição de termos. Pensar um objeto é pensá-lo existente, afirmava o próprio Kant. A inexistência surge, então, como uma espécie de acréscimo, já que a existência não pode ser suprimida. Penso o “A” existente e acrescento a realidade que o expulsa. O objeto irreal, pensado e portanto existente, tem esta existência atirada fora do real, lançada ao universo do possível, que é, segundo Bergson, uma espécie de existência atenuada, “é uma operação eminentemente intelectual” (BERGSON, 1964, p. 282). A afirmação relata algo sobre a realidade, cria idéias e basta a si própria. O equívoco está em pensar que a negação, a adição do não, é simétrica à afirmação pura e simples. Como algo somado a algo mais algo se chega ao todo, pensa-se que do “não-algo” se chegará ao nada da mesma maneira.

A afirmação, para Bergson, é um ato completo do espírito, conduz a uma idéia. A negação é a metade de um ato deste tipo, pois há um elemento extra-intelectual embutido nela. “Negar

consiste sempre em repudiar uma afirmação possível. [...] [É uma] afirmação de segundo grau” (BERGSON, 1964, p. 283). Na negação julga-se um juízo sobre alguma coisa ou algum atributo da coisa, não a própria coisa, como faz a afirmação. Este elemento extra-intelectual da negação é uma das observações mais interessantes de Bergson sobre o tema do nada. Na negação, para o filósofo francês, dão-se lições aos outros ou a si mesmo, chama à atenção a um interlocutor, é um componente pedagógico e social que a diferencia, fundamentalmente, da afirmação. O juízo negativo alerta para a possível substituição do afirmativo por outros, sem, na verdade, indicá-lo. Por isso é metade de um ato intelectual.

“Sempre que acrescento um ‘não’ a uma afirmação, sempre que nego, levo a cabo dois atos bem definidos: 1º, interesse-me pelo que é afirmado por um dos meus semelhantes, ou pelo que ele ia dizer, ou pelo que poderia ser dito por um outro eu que estou prevenindo; 2º, anuncio que uma segunda afirmação, cujo conteúdo não específico, deverá substituir aquela que tenho perante mim. Mas em ambos estes dois atos se encontra exclusivamente afirmação. O caráter *sui generis* da negação deve-se à sobreposição do primeiro ao segundo. Em vão, portanto, se atribuiria à negação a possibilidade de criar idéias *sui generis*, simétricas das que são criadas pela afirmação e dirigidas em sentido contrário. Dela não pode sair nenhuma idéia, pois o único conteúdo que tem é o juízo afirmativo que ela julga” (BERGSON, 1964, p. 284).

A “não existência” nada mais é que um contraste entre o possível e o atual. É antes prevenção do erro que informação positiva. Se o ser humano não tivesse nenhuma experiência com a vida em sociedade nem sequer uma tendência inata à socialização, presente já na forma do nosso pensamento, não seria capaz de afirmar que algo não existe. A fonte da confusão que equipara afirmação e negação está no fato de ambas serem exprimidas através de proposições, as quais, por sua vez, são formadas por palavras, que simbolizam conceitos. Estas proposições são relativas “à vida social e a inteligência humana. [...] a primeira propaga uma verdade, e a segunda adverte de um erro” (BERGSON, 1964, p. 286). Esta semelhança entre afirmação e negação, que nos faz pensar que as duas são simétricas, é, no entanto, apenas superficial, exterior, sendo conveniente apenas ao ponto de vista da lógica formal, a qual as colocaria em uma relação de conveniência e uma relação de inconveniência, respectivamente, entre um sujeito e um atributo. Uma inteligência em estado bruto, sem linguagem e sociedade, captaria sensações e representações, e apenas afirmaria. “A inexistência do inexistente não é coisa que se registre” (BERGSON, 1964, p. 287), é preciso uma atitude ativa da inteligência para se representar uma

decepção de uma expectativa, com vistas a corrigir erros e dar lições a si ou a outras inteligências.

Fazendo uma análise mais detida de uma negação em comparação com uma afirmação, Bergson nos mostra como elas são essencialmente diferentes. A afirmação “o chão está seco” quer dizer algo distinto da negação “o chão não está úmido”. A primeira pressupõe o conhecimento da representação do “seco” e a percepção, através dos sentidos, desta representação. Já “o chão não está úmido” faz crer “1º, que seria possível acreditar que o chão está úmido; 2º, que a umidade é de fato substituída por uma qualidade *x*” (BERGSON, 1964, p. 288). Esta qualidade fica indeterminada, ou por falta de conhecimento, ou por falta de interesse ao interlocutor, seja *ego* ou *alter*. De fato, a negação é composta por duas afirmações: uma determinada, mas apenas possível (no exemplo, a possibilidade da crença no chão úmido); outra indeterminada, por ser desconhecida ou por uma atitude de indiferença perante ela (o “*x*”). Esta indeterminação do elemento que foi encontrado no lugar do que se buscava é o que representa o caráter subjetivo da negação. O que conta é o substituído, não o substituto. Bergson usa para isso a metáfora de um viajante olhando para trás, para o caminho já percorrido e não o que se está percorrendo. Ele olha o já passado, o que não é mais, sendo outra coisa em seu lugar. A passagem é percebida pela memória como mudança, como um contraste entre aquilo que existiu e aquilo que existe. O passado que se recorda vira o passado que se imagina, para em seguida tornar-se a representação do possível em geral.

Há uns dez anos, refletindo sobre meus próprios pensamentos, notei que ao desejar algo que poderia vir a ser um dia, numa espécie de sonho acordado, algo semelhante à saudade vinha preencher o meu estado de espírito. Era como se, ao sonhar sobre um futuro possível, tivesse saudade do que nunca foi, mas poderia ser. Não dei muita importância a este “insight” até ler Bergson. O autor francês coloca o desejo subjetivo como componente da negação, que é de fato uma espécie de saudade de algo que não existe mais ou que poderia existir, mas ainda não veio a ser. Numa negação, segundo o filósofo, “deve-se afirmar a existência do atual encarando apenas o possível” (BERGSON, 1964, p. 289). Ela surge de uma decepção, tornando-se, via o caráter pedagógico e social já apontado, uma correção ou prevenção de um erro. Em comparação com a afirmação, a negação é uma espécie de “não-realidade objetiva”. O nada abarca, na realidade, o todo, adicionando uma recusa do espírito em ficar quieto, alternando-se de coisa em coisa, ficando entre os dois extremos da abolição: o interior e o exterior. Isto lembra o que foi dito por

Santo Agostinho, na sua obra “*De libero arbitrio*”, quando se refere ao suposto desejo do suicida em deixar de existir. O que, no fundo, quer o suicida, é descansar dos sofrimentos terrenos, imaginando no “nada” uma suposta tranqüilidade, quando, na verdade, “o que permanece na tranqüilidade não pode ser um puro nada. Bem ao contrário, possui mais realidade do que aquilo que é instável. Posto que instabilidade é causa de afetos tão opostos que mutuamente um destrói o outro” (AGOSTINHO, 1995, p. 176).

Após expor a pseudoproblemática do nada, Bergson nos levanta a questão do porquê da permanência neste equívoco, que tanto dano faz ao pensamento especulativo. A resposta é que, este tipo de idéia, de origem intelectual e sentimental, tem por isto a mesma função de tudo o que vem da inteligência: é voltada à ação. “É para agir que nós pensamos” (BERGSON, 1964, p. 291). Toda ação humana parte de uma insatisfação ou de uma ausência do desejado. Portanto, ela parte do “nada”, do não-ter, do não-poder etc, para alguma coisa. Na realidade, esta ausência é mais de uma utilidade do que de uma coisa. Como vimos, não há nada absoluto, portanto, sempre há algo, só não aquele algo que nos serve no momento. “De maneira geral o trabalho humano consiste em criar utilidade; e, enquanto o trabalho não está feito, não há ‘nada’” (Idem). Mais uma vez o erro está em transpor à especulação, uma atividade voltada eminentemente à ação. É por isso que a especulação segue este caminho do nada ao ser, do relativo ao absoluto.

4.2 – A filosofia das idéias

A segunda ilusão teórica enxergada por Bergson e, segundo ele, a mais nítida, é a que paira sobre a filosofia antiga, de Platão a Plotino, cujo germe se encontra nos eleatas. É a idéia que o móvel se origina do imóvel. Este tipo de pensamento está intimamente ligado ao anterior, que originava o ser a partir do nada, um nada que ainda ronda este mesmo ser. Ambos possuem a mesma origem, o caminho natural da inteligência humana, voltada à ação. Vimos que passando do nada ao ser, este se torna, por conseqüência, de origem lógica, afinal, apenas a lógica parece possuir realidade suficiente graças à verdade que carrega. No entanto, a lógica é estática e atemporal, e a realidade criada sobre esta base torna-se igualmente imóvel. Tudo parece ser dado de uma vez. No entanto, como Bergson tenta mostrar em toda sua obra filosófica, a realidade se

apresenta a nós como móvel, desde nossa experiência psicológica até as mais recentes descobertas físicas sobre a natureza da matéria. Necessitamos pensar o ser sem o fantasma do nada, ver para ver e não para agir. Para atingir a duração, que é o próprio real, é preciso instalar-se nela, algo que a inteligência se recusa a cumprir, pois *lhe* é alheio. A inteligência preside nossas ações, ações buscam resultados, fins. Por isso, para ela os fins são mais importantes que os meios. Ela põe diante dos olhos primeiro a finalidade almejada, a idéia que quer realizar, o intervalo até chegar a ela é preenchido por movimentos. Os fins são fundamentalmente pontos de repouso para estes movimentos. São para eles que a inteligência deposita sua atenção. Ela vai saltando de fim a fim, se afastando do movimento em si, que é indivisível.

“Ora, para ela se representar, imóvel, o resultado do ato que se está realizando, é preciso que a inteligência percepcione, também imóvel, o meio em que se enquadra esse resultado. A nossa atividade está inserida no mundo material. Se a matéria nos aparecesse como um perpétuo escoamento, não fixaríamos um termo para nenhuma das nossas ações. Sentiríamos cada uma delas dissolver-se à medida que se vai realizando, e não poderíamos antecipar um futuro sempre distante. Para que a nossa atividade salte de um *ato* para um *ato*, é preciso que a matéria passe de um *estado* para um *estado*, pois é apenas num estado do mundo material que a ação pode inserir um resultado, e por conseguinte realizá-lo” (BERGSON, 1964, p. 293).

Entre nossos órgãos sensoriais, que são responsáveis por nossa percepção, e os nossos órgãos motores, responsáveis por nossa ação, há um claro acordo. A nossa percepção, submetida à ação, busca no mundo antes qualidades que corpos. São as cores, os sons e a resistência que percebemos em primeiro lugar. Estas qualidades, que são fundamentalmente mudanças, são condensadas pela nossa percepção em estados simples para podermos agir sobre as coisas. É para a ação, que busca resultados, que a percepção retém estados. Quanto maior a capacidade de ação do animal, maior é esta operação de condensação de qualidades sensíveis, oscilações que se repetem, em estados simples. Bergson nos mostra que mesmo no convívio social, o chamado “homem de ação” é aquele capaz de concentrar o máximo de momentos em um único instante, agindo com maior rapidez e eficiência. Nos escreve ainda o filósofo francês que “as qualidades da matéria são outros tantos pontos de vista estáveis sobre a sua instabilidade” (BERGSON, 1964, p. 295). É a partir destas qualidades sensíveis que delimitamos os corpos. Estes corpos, no entanto, são ainda compostos por mudanças constantes. Quando estas mudanças alcançam um nível no qual se fazem notar com maior clareza, falamos em mudança de forma. Os corpos

mudam constantemente de forma. Para o autor francês, entretanto, o que se denomina “forma” de fato não existe, sendo “*apenas um instantâneo tirado durante uma transição*” (Idem). A realidade mesma é mudança contínua de “forma”. Nossa percepção é que a solidifica em imagens descontínuas.

Da mesma maneira, aquilo que chamamos essência de algo nada mais é que a média destas imagens, formadas por sucessões que não diferem tanto entre si. As coisas, imagens médias, manifestam à superfície as mudanças no seio do todo. Quando agem umas sobre as outras, falamos em movimento. Mas o que à inteligência interessa deste movimento é seu fim, ou pontos de parada possíveis. É o desenho imóvel do movimento, seu trajeto. Mais uma vez o conhecimento incide sobre estados, os quais substituem o movimento real, graças à necessidades práticas. Dessa forma, percebemos como do movimento qualitativo, do movimento evolutivo e do movimento extensivo, a inteligência tem apenas uma visão estável da instabilidade. Ela transforma cada um, respectivamente, em qualidades, formas (essências) e atos, três espécies de representações. Estas, por sua vez, manifestam-se na linguagem sob a forma dos adjetivos, substantivos e verbos. Esta é a atitude natural do nosso espírito em relação ao devir, que “é infinitamente variado” (BERGSON, 1964, p. 297).

Nossa percepção, nossa inteligência e nossa linguagem extraem dos três movimentos – qualitativo, evolutivo e extensivo – uma representação única do “devir em geral”, enquanto que cada um destes movimentos possui diferenças internas e uns com os outros. Bergson afirma que “perante nossos olhos passa uma multiplicidade indefinida de formas de devir diversamente coloridas, por assim dizer: arranjam-se maneira de não ver senão simples diferenças de cor, isto é, de estado, sob as quais correria, na obscuridade, um devir sempre e em toda parte o mesmo” (Idem). Esta conversão da realidade movente em uma seqüência de estados justapostos, imóveis, é o que o filósofo francês chama de *mecanismo cinematográfico do pensamento*, que é a reconstrução cinematográfica do movimento. Assim como o rolo do filme liga os vários negativos, que são na realidade um conjunto de fotografias, de instantâneos, o “devir em geral” representado pela inteligência fica como que por trás do movimento observado de um estado ao outro, movimento este que não haveria outra forma de explicação, já que não se pode entender como de um estado, isolado e imutável, se pode passar a outro distinto daquele. É uma espécie de “movimento em geral”, abstrato, composto por atitudes pessoais, os instantâneos. Nada mais é que um devir artificial, em oposição ao devir interior, que é duração. De caráter prático, “o

mecanismo do nosso conhecimento vulgar é de natureza cinematográfica” (BERGSON, 1964, p. 299), vai da ação ao conhecimento, não o inverso.

A inteligência adota o ritmo descontínuo da ação. Como esta, passa do “nada” à ação, com vistas a um fim, para daí chegar a algo. Ela ignora a realidade do devir, relegando-o à idéia do “devir em geral”, que não é outra coisa senão uma incógnita, como o “x” das equações matemáticas. Como nada muda na superfície deste devir intelectual, o mecanismo cinematográfico trata a realidade como um eterno recomeço, no qual as mesmas causas têm o mesmo efeito, o passado se repetirá no futuro, e o tempo nada mais é que uma sucessão de paradas virtuais no espaço, estados sucessivos nos quais a coisa poderia se instalar. No entanto, como vimos no segundo capítulo, essas paradas seriam como dividir um tema musical, que é fundamentalmente indivisível. O ponto central da crítica de Bergson é que “qualquer tentativa de reconstituir a mudança com estados implica partir do princípio absurdo de que o movimento é feito de imobilidades” (BERGSON, 1964, p. 300).

O primeiro a expor a contradição conseqüente deste equívoco foi o filósofo pré-socrático Zenão de Eléia. Zenão, no entanto, concluiu pela inexistência do movimento, ao deparar-se com os problemas teóricos que ele parecia causar. Como pode uma flecha mover-se se a cada instante do trajeto ela está imóvel? Como Aquiles poderia ultrapassar uma tartaruga se lhe concedesse um passo de vantagem, se, para chegar a um passo, teria que dar meio, para meio, um quarto e assim por diante, nunca alcançando o passo do quelônio? São as questões que espantaram a filosofia grega no seu início. O movimento, entretanto, é único. Se o dividirmos, tornam-se vários. O que causou confusão em Zenão, segundo Bergson, foi trocar o movimento pelo trajeto desenhado no espaço após sua realização. Trajetória criada difere da criação, ato em progresso, da mesma maneira que a linha desenhada se distingue do movimento real contínuo. Quando dividimos a vida humana em feto, criança, adolescente, adulto e velhos, falamos apenas de estados de um mesmo ser. Como conceber que um feto, tomado como um estado, uma paragem, pode tornar-se um homem? A transição, que é a realidade, é o que nos escapa. “Nossa maneira habitual de falar, que é regulada em função da nossa maneira habitual de pensar, nos leva a verdadeiros becos sem saída lógicos, nos quais nos metemos despreocupadamente” (BERGSON, 1964, p. 304).

Não é apenas de críticas que é formado o pensamento bergsoniano, como já vimos *en passant* e veremos com mais profundidade no decorrer deste capítulo. Bergson insiste na necessidade de abstrair-se do mecanismo cinematográfico para “dissipar de uma vez para sempre

os absurdos teóricos criados pelo problema do movimento. Tudo é obscuridade, tudo é contradição, quando se pretende fabricar uma transição a partir de estados” (BERGSON, 1964, p. 305). Para encontrar esta transição é preciso fazer uma inversão dos hábitos do pensamento. A filosofia, segundo o pensador francês, recuou perante tal desafio. Os gregos antigos eram muito ligados à natureza e às tendências naturais. Como a inteligência é natural ao ser humano, a submissão da realidade ao pensamento foi uma consequência normal. Assim, da tendência natural do pensamento humano, se desenvolveu a filosofia entre os gregos, a filosofia das formas, ou das idéias.

A palavra grega *εἶδος* (*eidos*) traduz-se como forma ou, como prefere Bergson, idéia. Para o filósofo parisiense ela representa as três espécies de representações anteriormente mencionadas: qualidade, forma (essência) e fim (do ato), os quais, por sua vez, formam as categorias essenciais da linguagem: adjetivo, substantivo e verbo, respectivamente. Representam a visão estável da instabilidade, os momentos principais do devir. São os pilares da filosofia antiga, a qual Bergson chama de “Filosofia das Idéias”, que representa, segundo ele, a aplicação do “mecanismo cinematográfico da inteligência à análise do real” (BERGSON, 1964, p. 307). Nada mais é que a representação do real através deste mecanismo, o desenho do real por uma inteligência sistemática. O devir real, aquele apresentado por Bergson, cuja existência temos evidência pela nossa própria experiência de seres que duram, do nosso passado acumulado num presente que jorra em direção ao futuro, indivisível e criador, é de onde o “devir em geral” da inteligência retira as formas. Portanto, ele é mais que este devir abstrato. Por outro lado, após retirarmos da duração estes momentos, tentamos juntá-los e colocá-los em movimento no “devir em geral”, imutável. Em outras palavras, as formas que saem do devir real, montam o devir artificial. As formas, no entanto, estão em primeiro lugar na concepção grega. Isto evidencia como, para os gregos antigos, se chega do imóvel (as formas) ao móvel (o devir) por diminuição. Perde-se algo quando se “cai” das idéias imutáveis para a realidade sensível composta de mudanças.

Esta “queda”, segundo o autor francês, é representada por Platão como o “não-ser” e por Aristóteles como a “matéria”. É como um vazio adicionado à Idéia imutável, como uma espécie de zero metafísico que, como o zero matemático, se acrescenta ao número multiplicando-o em dezenas, centenas, milhares etc. É o “nada” que se acrescenta ao Eterno fazendo-o multiplicar-se no tempo e no espaço. Graças ao mecanismo cinematográfico da inteligência “a eternidade deixa de adejar por cima do tempo como uma abstração, passa a fundamentá-lo como realidade”

(BERGSON, 1964, p. 309). Ainda segundo Bergson, Platão via o tempo como “imagem móvel da eternidade” (Idem), refletindo esta inversão da eternidade de criatura para criador. A Filosofia das Idéias parte da forma e a converte em essência da realidade, ela que é um puro conceito. O espaço e o tempo para os antigos surgiram como uma diminuição do Ser, aquilo que falta ao eterno para voltar à sua posição natural, que é um ponto matemático. A realidade sensível torna-se um déficit, uma queda, na qual a matéria se apresenta como a negatividade, aquilo que a puxa. Submetido à corrupção do tempo e do espaço, “o domínio físico é o domínio lógico estragado” (BERGSON, 1964, p. 311). Bergson exemplifica este processo de degradação do Ser na filosofia antiga como um sublime poema, que cai em imaginações, se rebaixando ainda mais em frases até descender completamente em palavras, que todavia podem dividir-se em letras.

Diante de tal maneira de pensar, aquela natural da inteligência humana, o filósofo tradicional vê na experiência fenômenos que surgem numa ordem acidental – a mencionada ordem física, ordem lógica decaída – se reerguerem ao imutável através do trabalho desta mesma inteligência. Ela abstrai a materialidade e retorna a realidade ao campo das idéias. Assim surge a ciência, que, vista desta maneira, “não é uma construção humana” (BERGSON, 1964, p. 312), mas antecede a “nossa inteligência, independente dela, verdadeiramente geradora das coisas” (Idem). Considerando as formas como visões do espírito, veremos que elas são relativas ao pensamento, como bem observou Kant antes de Bergson. No entanto, para o pensamento grego é consequência necessária que as formas tenham existência própria, sejam absolutas. Como o movimento, para eles, nascia do imóvel, este tem de existir como “imutabilidade realizada”, por si próprio. Segundo Bergson assim pensava Platão e para isto tendeu Aristóteles, apesar de ter tentado contorná-lo. O Estagirita, não podendo se livrar das idéias absolutas, juntou todas e montou seu Deus imutável e estranho ao mundo (BERGSON, 1964). No entanto, as idéias platônicas refratavam do Deus aristotélico como raios do sol se decompondo ao atravessar um prisma. Este prisma representa o que Aristóteles chamou intelecto ativo, “aquilo que é essencial, e contudo inconsciente, na inteligência humana” (BERGSON, 1964, p. 313), metáfora inclusive usada pelo próprio filósofo, como mostramos no primeiro capítulo²². O intelecto ativo, segundo a interpretação bergsoniana, é como uma ciência integral dada, cuja reconstrução é almejada pela inteligência discursiva, a duras penas. É uma visão possível, virtual, de Deus, nunca realizada.

²² Aristóteles compara esta inteligência ativa com a luz que transforma cores em potência em cores em ato (ARISTOTLE, 1995).

O intelecto ativo está para o intelecto possível como o “motor imóvel” está para o movimento. A consequência disto é uma concepção *sui generis* de causalidade, na qual “a posição de uma realidade implica a posição simultânea de todos os graus de realidade intermediários entre ela e o puro nada” (BERGSON, 1964, p. 314). Usando o exemplo dos números, é pensar no número “10” subentendendo os números “9, 8, 7...0”. O grau mais próximo do Deus aristotélico, o seu 9,999..., são espaço e tempo, que dão origem ao lugar e à duração. Deles se sucedem vários círculos até descer completamente à matéria. Ou se poderia fazer o contrário, indo de círculo em círculo da matéria ao eterno. A interpretação de Bergson deste pensamento aristotélico é que ele tenta propor um primeiro motor imóvel e um movimento sem começo; uma mobilidade eterna como o desenrolar da imutabilidade eterna. Esta é a metafísica natural da inteligência humana: “terá de um lado o sistema das Idéias logicamente coordenadas entre si ou concentradas em uma só, e do outro um quase-nada, o ‘não-ser’ platônico ou a ‘matéria’ aristotélica” (BERGSON, 1964, p. 317). A ciência será mais real que a realidade sensível e anterior às coisas. Qualquer tentativa de perseguir os problemas metafísicos através da tendência natural da inteligência humana desembocará na Filosofia das Idéias.

4.3 – A Filosofia Mecanicista

A partir de René Descartes, a filosofia tenta reagir às consequências do mecanismo cinematográfico do pensamento. No entanto, apesar deste esforço de resistência, a inteligência novamente arrastou a filosofia através do seu caminho natural. A filosofia moderna nasceu das descobertas científicas inovadoras do seu tempo, particularmente da astronomia. Toda ciência está submetida ao método cinematográfico, substituindo, como faz a linguagem, objetos por sinais, os quais nada mais são que formas definidas de um aspecto fixo da realidade. A criação e o uso de sinais tem por função nos poupar esforços. Já a ciência tem por objetivo “aumentar nossa influência sobre as coisas” (BERGSON, 1964, p. 319). Portanto, a ciência, com o uso de sinais e a finalidade de moldar o mundo em que vivemos tem fundamentalmente uma utilidade prática, mesmo em seu aspecto mais teórico. Por isso, a ciência segue o mesmo ritmo saltado da

ação, pulando de momento em momento, de fixidez em fixidez. Saber é prever para agir, vai de arranjo a rearranjo, isola momentos, intervalos, extremidades.

Houve, entretanto, mudança entre a ciência antiga e a moderna. Entre as principais diferenças está no fato de que “a ciência antiga julga conhecer suficientemente bem o seu objeto depois de lhe ter isolado os momentos privilegiados, ao passo que a ciência moderna o considera em qualquer momento” (BERGSON, 1964, p. 320). Estes momentos privilegiados estudados pela ciência antiga coincidem, geralmente, com os que são fixados pela linguagem. Por isso vemos Sócrates, nos diálogos de Platão, tão preocupado em esclarecer o significado das palavras, achar o termo mais adequado à experiência humana do real. Este termo final é o ponto culminante isolado pela ciência grega. Galileu, um dos pais da ciência moderna, eliminou os momentos privilegiados e iniciou a revolução científica na qual qualquer momento, escolhido da forma que for, tem sua validade. A ciência moderna cria assim sinais ainda mais rigorosos que os da linguagem, para abarcar esta novidade. Na física moderna, segundo Bergson, há a decomposição indefinida do tempo, este, não dividido objetivamente pela matéria, é pelo sábio dividido a seu bel-prazer: “todos os instantes são equivalentes” (BERGSON, 1964, p. 321). Na física antiga o tempo era formado por períodos indivisíveis bem definidos. A diferença entre as duas físicas é profunda, radical, mas é apenas uma diferença de grau, não de natureza. Há um aumento de precisão, um aperfeiçoamento. Bergson compara as duas ciências com uma representação equívoca: os gregos representariam o cavalo em uma estátua, num momento sublime, captando de uma só vez a plenitude do ser-cavalo; já os modernos fotografam o cavalo em diversos momentos, escolhidos à vontade, e reconstróem este mesmo ser-cavalo no conjunto das imagens.

A física antiga ia de fase a fase, de forma a forma, era uma descrição qualitativa das coisas. Na física moderna, com sua equidade entre os momentos, já não se percebe a mudança entre estes mesmos momentos como mudanças de qualidades, o que se encontra aí são mudanças de quantidade, mudanças de grandezas. O objeto pode nos parecer não ter se modificado qualitativamente entre um momento e outro, já que não há critério para definir os momentos especiais, critério este mesmo qualitativo. Mudança, no entanto, há, e a conclusão apontará para alterações de quantidades, algo se perde, algo se ganha. O filósofo francês nos escreve que “o que diferencia a nossa ciência não é o fato de praticar a experimentação, é o de só praticar a experimentação, e, mais geralmente, só trabalhar com a intenção de medir” (BERGSON, 1964, p. 322). Os antigos se contentavam em trabalhar simplesmente sobre conceitos, numa evolução da

linguagem comum. Aos modernos estes conceitos não os bastam, eles buscam leis, as quais se definem por serem “relações constantes entre grandezas variáveis” (Idem). Para os antigos a ciência era estática, não levava em conta o tempo. A ciência moderna, filha da astronomia, nos apresenta o tempo como variável independente. Mas que tempo?, nos questiona o pensador parisiense. A ciência, tanto antiga quanto moderna, é uma evolução do conhecimento vulgar, e como este ela só enxerga imobilidades, seja em momentos essenciais, seja em qualquer momento arbitrário. O tempo real, fluxo contínuo, lhe escapa. A ciência e a linguagem comum buscam antes os pontos de paradas virtuais do que o próprio fluxo. Ao invés de verem na realidade uma sucessão de fatos e coisas, imagina-os justapostos, como se tudo pudesse ser simultâneo, já dado de uma vez, tanto que uma inteligência sobre-humana poderia, enxergando este todo, tudo prever, já que o ver para este ser seria já “prever”.

Na realidade, fora dos limites úteis da linguagem e da ciência, “não contamos extremidades de intervalo, mas sentimos e vivemos os próprios intervalos” (BERGSON, 1964, p. 327). É a sucessão, da qual temos consciência imediata através da nossa própria duração psicológica, que verdadeiramente existe, é uma realidade absoluta. Nas palavras de Bergson (1964, p. 327-328):

“Quanto mais aprofundo este aspecto, mais me parece que, se o futuro está condenado a *suceder* ao presente em vez de ser dado ao lado dele, é porque não está inteiramente determinado no momento presente, e porque, se o tempo que esta sucessão ocupa não é apenas um número, se ele tem, para a consciência que nele se instalou, um valor e uma realidade absolutos, é porque nele se cria incessantemente, não, evidentemente, neste ou naquele sistema artificialmente isolado, [...] mas no todo concreto que está ligado ao sistema, algo imprevisível e novo”.

O universo estudado pela ciência e, conseqüentemente, pela metafísica submissa a ela, se assemelha a um quebra-cabeça, enquanto o universo real, aquele no qual vivemos e somos, se compara a uma obra de arte: o quebra-cabeça já está dado de antemão, só resta a uma inteligência encontrar os pontos que ligam uma peça a outra; o universo que dura não pode ser previsto em sua totalidade, posto que é criação, como a obra de arte. Está em constante criação. O tempo para se montar o quebra-cabeça é, de certa forma, irrelevante, importando apenas o fim desejado; o tempo da obra de arte faz parte da própria criação da mesma obra. Se um artista leva dez dias ao invés de um dia para finalizar uma obra, a multiplicidade de estados psicológicos que passarão

sobre ele nesses dias influenciará radicalmente no trabalho final. O tempo conta, como uma espécie de processo vital.

A origem da conversão da sucessão real em justaposição virtual está embutida no próprio mecanismo da nossa memória. A sucessão real, “continuidade de interpenetração no tempo” (BERGSON, 1964, p. 329), torna-se sucessão passada, morta, representada na memória como justaposição. O passado, já conhecido, é destrinchado e dividido sobre a mesa da memória para ser analisado e utilizado para o planejamento das ações futuras. Tudo isso perfeitamente necessário à nossa sobrevivência. O erro está na ilusão de transpor a duração passada, já transformada em justaposição, na duração futura, imprevisível no todo. “O tempo ou é invenção ou então não é nada” (Idem). O “tempo-invenção”, a duração real, é trocada pela física pelo “tempo-extensão”, aquela no qual tudo é dado virtualmente de uma vez. O sucesso da física é, para dizer o mínimo, limitado no que concerne ao todo, mas funciona, muitas vezes maravilhosamente bem, quando isola sistemas deste mesmo todo da realidade. Como vimos anteriormente, bastaria os elementos deste sistema serem dados, o efeito seguirá a causa como fez sempre e sempre deverá fazer. Neste terreno as ciências da matéria fazem muito bem seu papel, mas há uma outra realidade não alcançada por elas: a da duração, do tempo real, fluxo contínuo de criação. O filósofo francês propõe um segundo gênero de conhecimento que, somado à inteligência, completará nossa visão da realidade: “à inteligência acrescentar-se-ia a intuição” (BERGSON, 1964, p. 331). Este conhecimento, como veremos mais adiante, se caracteriza por um esforço de simpatia, um posicionamento no escoar do tempo. Inútil mas nobre, como já dizia Aristóteles sobre o conhecimento filosófico (ARISTOTLE, 1995). Opostas e complementares, inteligência e intuição somariam os instantes com a duração para o conhecimento do real.

Para Bergson, a própria ciência moderna sugere esta nova metafísica na sua aproximação, ainda que temerária, com o tempo. René Descartes, ainda segundo nosso autor e seu conterrâneo, oscilou entre a metafísica tradicional e esta nova metafísica. Ele acreditava no mecanismo universal controlando toda a matéria, mas via o livre-arbítrio humano como um fato. Para conciliar as duas idéias, utilizou-se de Deus. Não levou adiante o ousado projeto da nova metafísica e os filósofos posteriores escolheram a metafísica tradicional como base, destacando-se, segundo a interpretação bergsoniana, Gottfried Leibniz e Baruch Spinoza. A partir de então a filosofia buscou uma espécie de unificação da física, tratando qualquer coisa como se fosse um sistema isolado. A idéia de um mecanismo universal regulador do todo através de leis eternas é,

na verdade, segundo o filósofo francês, um recomeço, uma transposição da filosofia antiga na era moderna. Há, no entanto, um sério problema ligado a este pensamento. Os gregos, como dissemos, baseavam sua ciência em conceitos, momentos especiais da duração. Conceitos representam as coisas, ainda que imóveis, fora do tempo. Os modernos priorizaram as leis, que, não custa lembrar, exprimem relações entre grandezas. Com isto, a ciência moderna deixou de lado as qualidades. Cortaram o real em quantitativos, corpos, e qualitativos, almas. A consequência a um tipo de metafísica que assim divide o real é ou considerar só uma metade, ou fazer de uma metade a tradução da outra.

Em línguas diferentes, frases diferentes podem dizer o mesmo. É como a relação corpo e alma na filosofia moderna, o chamado paralelismo, no qual a os movimentos da alma traduzir-se-iam em movimentos cerebrais, sendo capaz de, num futuro, uma leitura cerebral nos dizer exatamente o que pensa o indivíduo. “Um divino mecanismo fazia corresponder, cada um a cada um, os fenômenos do pensamento aos da extensão, as quantidades às qualidades e as almas aos corpos” (BERGSON, 1964, p. 337). De acordo com a interpretação bergsoniana, para Leibniz, este mecanismo universal surge como um aspecto que a realidade toma para nós; já em Spinoza, o mecanismo universal surgiria como aspecto que a realidade toma para si. É, ainda de acordo com Bergson (1964), quase uma reedição de Aristóteles e Plotino, respectivamente. Tudo isto criou mais dificuldades para os modernos conciliarem a realidade com seu pensamento. Foi apenas a troca de um princípio transcendente, o conceito, por um princípio imanente, a lei. Não houve mudança substancial em relação à metafísica dos antigos. “Tanto para uma como para outra, a realidade, tal como a verdade, seria integralmente dada na eternidade” (BERGSON, 1964, p. 339), numa *ciência una e completa*.

Como vimos dizendo, direta ou indiretamente, neste trabalho, o mecanicismo, criação do mecanismo cinematográfico do pensamento humano, representa apenas uma pequena parte do real, aquela que trata da matéria e de tudo que não dura no mesmo ritmo que a vida. Este mecanicismo, inserido na psicologia, foi quem gerou o já referido paralelismo corpo-alma. É fato que certos pensamentos são solidários a certos movimentos cerebrais. No entanto, “do fato de um termo ser solidário de outro termo não se conclui que haja equivalência entre ambos” (BERGSON, 1964, p. 340). A equivalência deve ser com o todo, deve-se traduzir palavra por palavra não apenas alguns termos. Um parafuso é solidário ao mecanismo de uma máquina, isto não o faz equivaler à máquina inteira. Este paralelismo é, segundo Bergson, uma mutilação da

metafísica de Leibniz e Spinoza, aceitando as teses sobre a extensão, mas extirpado as sobre o pensamento, e um retrocesso em relação à crítica kantiana.

É sobre a crítica kantiana que Bergson traça sua própria crítica. Apesar de não ter sido um kantiano, nem Kant figurar entre suas influências mais diretas, como Herbert Spencer e Plotino, nota-se o filósofo de Königsberg como um freqüente interlocutor nos escritos bergsonianos. Ele deu um passo na direção da nova metafísica da qual o autor parisiense fala, mas retrocedeu, deixando todo o outro campo de conhecimento como incognoscível. De acordo com a interpretação de Bergson, os antigos, pensando a ciência fundamentalmente baseada em conceitos, como já dissemos, chegavam a uma idéia de pensamento-objeto, composto pelo conjunto daqueles conceitos, representado pela inteligência ativa de Aristóteles, próxima ao conceito de Deus daquele filósofo. Já para os modernos, como também já mencionamos, as leis são o fundamento da ciência. Nas leis, relações entre termos, se faz necessário a passagem através do *filtro da inteligência*, afinal é esta que completa a ligação entre estes mesmos termos, é a inteligência que faz a relação. Spinoza e Leibniz pensaram, ainda segundo Bergson, numa inteligência sobre-humana fazendo esta relação, mas para Kant bastou a humana, ainda que ideal. Para o filósofo francês, entre Spinoza e Leibniz e a crítica kantiana, “há exatamente a mesma distância que entre o ‘é preciso que’ e o ‘é suficiente que’” (BERGSON, 1964, p. 342). Em Kant há uma espécie de inteligência impessoal unificadora formando uma atmosfera de intelectualidade da qual a consciência individual respira. A ciência tem caráter relativo e humano, ainda que um humano divinizado. É, de acordo com a interpretação bergsoniana, a mesma ciência do dogmatismo, mas sem a sua metafísica. A grande inovação kantiana, que o aproxima da metafísica almejada por Bergson, está em atribuir “aos termos entre os quais as relações se estabelecem uma origem extra-intelectual” (BERGSON, 1964, p. 343). Reconhecendo os limites da inteligência humana, Kant enxergou uma realidade que esta não alcança, mas acreditou que nada se conhece sem passar antes por esta mesma inteligência. “Embora atribuísse ao conhecimento uma matéria extra-intelectual, julgava essa matéria ou coextensiva à inteligência, ou mais estreita que a inteligência.” (Idem). O kantismo quase se tornou um cartesianismo revivificado, nos pontos nos quais Descartes não seguiu adiante.

“A crítica do nosso conhecimento da natureza instituída por Kant consistiu em distinguir aquilo que o nosso espírito deve ser e aquilo que a natureza deve ser, se as pretensões da nossa ciência se justificam; mas dessas pretensões

propriamente ditas Kant não faz uma crítica. [...] Para ele há apenas *uma* experiência, e a inteligência abrange toda a sua extensão” (BERGSON, 1964, p. 344).

Os filósofos que seguiram Kant pareceram perceber as dificuldades levantadas pelo relativismo kantiano, mas ainda assim não levaram adiante o projeto de uma nova metafísica. Segundo Bergson, eles foram severos com o mecanicismo, mas ainda caíam na idéia de uma ciência una para toda realidade. A filosofia pós-kantiana “distingue na natureza as mesmas articulações nesta distinguidas pelo mecanicismo; limita-se a substituir as cores. Mas é preciso substituir é o desenho propriamente dito, ou pelo menos metade do desenho” (BERGSON, 1964, p. 347). No desenrolar do século XIX, o autor francês vê uma crescente necessidade desta nova filosofia, particularmente no surgimento das chamadas ciências morais e nos progressos da psicologia e da embriologia, sugerindo uma realidade que é a duração. Spencer é o autor destacado pelo filósofo parisiense como um dos que tentaram suprir esta lacuna do conhecimento humano. O próprio Bergson admite ter se deslumbrado e sofrido grande influência das idéias do pensador inglês. No entanto, apesar de enxergar a importância do papel do evolucionismo para atingir a idéia de uma gênese da inteligência e, assim, avançar em direção à nova metafísica, Spencer caiu no velho mecanismo cinematográfico do pensamento e reconstituiu a evolução com fragmentos do evoluído, assim como no exemplo já dado do quebra-cabeça. Bergson, em mais uma de suas excelentes metáforas, compara a percepção das relações com o surgimento das ruas numa cidade espontânea. Primeiro se constroem as casas, as ruas surgem depois por entre estas. Da mesma forma os fatos devem ter primazia sobre as relações, já que estas apenas surgem após aqueles. A ciência moderna, e, com mais gravidade, a metafísica a ela submetida, dá primazia às relações.

A proposta bergsoniana para o que o filósofo de Paris chama “nova filosofia” ou “nova metafísica” passa por este reconhecimento dos limites da inteligência. Este reconhecimento se dá basicamente percebendo como a ciência se distancia cada vez mais da realidade, torna-se cada vez mais simbólica, quando sai da matéria em direção ao vital. A inteligência impõe à matéria sua forma. Na matéria, o conhecimento intelectual é limitado, mas não relativo, se este reconhecimento das suas limitações lhe for concedido. O equívoco da metafísica tradicional foi principalmente ter pensado a forma intelectual do conhecimento como absoluta, sem pensar numa gênese da inteligência, como propôs Bergson, gênese esta que explica as razões da coincidência

desta inteligência com a matéria e sua característica fundamentalmente prática. A consequência mais nefasta deste equívoco é pensar existir uma ciência abrangente de todo o real, como já mencionamos, muitas vezes com uma existência sobre-humana. No entanto, outro tipo de realidade e outro tipo de conhecimento existem. A ciência, como vimos, trabalha com símbolos, assim como nossa linguagem. Símbolos dependem de percepção de algo a ser simbolizado. Então mesmo o simbolismo imposto ao vital pela inteligência contém algo de uma intuição supra-intelectual, chegou a captar algo do real, que depois foi traduzido em inteligência. A intuição sensível, aquela sobre a qual a inteligência naturalmente se inclina, teria continuidade com esta intuição ultra-intelectual “através de certos intermediários, tal como o infravermelho com o ultravioleta. Portanto, a intuição sensível vai elevar-se. Já não captará simplesmente o fantasma de uma inatingível coisa em si” (BERGSON, 1964, p. 345). A intuição será o caminho para nos colocarmos na duração real, “aquela em que cada forma deriva das formas anteriores, acrescentando-lhes alguma coisa, e explica-se em função delas na medida em que pode ser explicada” (BERGSON, 1964, p. 346). Assim seguiremos o caminho da vida e da consciência, que é oposto àquele da matéria e da inteligência. A filosofia deve inserir-se no movimento evolutivo. Assim se chegará a coincidência da consciência humana com o princípio vivo. Para isto, devemos nos aprofundar nesta proposta de filosofia bergsoniana e no seu novo método, aquele chamado pelo seu autor de intuição filosófica.

4.4 – O método intuitivo

Após tanta crítica ao caminho natural do pensamento humano e, em particular, sobre seus efeitos na filosofia tradicional, com maior força no que se convém chamar de metafísica, não poderíamos deixar de mencionar com mais detalhes a solução proposta por Henri Bergson, o método que, após longa hesitação (BERGSON, 2006), denominou “Intuição”. Através deste método intuitivo, o filósofo francês esperava acabar com a idéia de relatividade do conhecimento, levada ao extremo após a crítica kantiana, particularmente na filosofia. A intuição, segundo o pensador de Paris, se insere na duração, que é a própria realidade. Por isso, atinge o absoluto.

Antes de qualquer coisa, faz-se necessário compreender o que o filósofo da duração entendia por absoluto e relativo.

Para Bergson, existem duas maneiras de conhecer: uma é dando voltas ao redor da coisa, utilizando símbolos para representar aquilo que este objeto tem em comum com outros e se caracteriza por diferentes pontos de vista sobre ele; a outra maneira de conhecer não utiliza símbolos nem é composta por pontos de vista, mas se insere no interior mesmo da coisa. O primeiro é o conhecimento relativo, o segundo o conhecimento absoluto. No conhecimento relativo me coloco fora do objeto; no absoluto conheço desde dentro, como o objeto é em si. O filósofo compara os dois conhecimentos ao conhecimento sobre uma cidade. No relativo, conhecemos a cidade através de fotos de diversos pontos, aquele que o fotógrafo considerou os mais importantes. Ao lado das fotos ele escreveu “Recife”, unindo aquele conjunto de imagens a esta cidade. No conhecimento absoluto, vivemos a cidade, caminhamos por suas ruas, vemos de perto seus monumentos, seus habitantes. O absoluto é uma experiência interior, simples, enquanto o relativo vê de fora, relacionando pontos a outros pontos, se utilizando de símbolos, podendo estes chegarem ao infinito. No entanto, nunca é como a experiência vivida de dentro. Este tipo de conhecimento chamado relativo se obtém através da análise, do recorte exterior do objeto, repleto de símbolos que ajudam na simplificação do entendimento. Para chegar ao absoluto, devemos passar pela intuição:

“Chamamos aqui de intuição a *simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível. Pelo contrário, a análise é a operação que reconduz o objeto a elementos já conhecidos, isto é, a elementos comuns a esse objeto e a outros. Analisar consiste portanto em exprimir uma coisa em função daquilo que não é ela” (BERGSON, 2006, p. 187).

A análise serve à ciência na comparação de formas que se repetem. Para Bergson, a metafísica deve ser a “ciência que pretende passar-se de símbolos” (BERGSON, 2006, p. 188). Para tanto, tem de fazer uso da intuição, que é fundamentalmente a tomada de consciência da duração, primeiramente em nós mesmos, depois, por analogia, no mundo. É o “eu que dura”, presente em todos. Simpatizamos com nós mesmos antes de fazê-lo com o mundo. Visto de dentro, nosso eu é formado pelo escoamento de uma sucessão de estados prolongando-se uns nos outros. Nosso passado acumulando-se enquanto segue em direção ao futuro. Para o filósofo francês, “consciência significa memória. [...] Uma consciência que tivesse dois momentos

idênticos seria uma consciência sem memória. Portanto, pereceria e renasceria incessantemente” (BERGSON, 2006, p. 190). A consciência “sem memória” é o que Bergson chama de inconsciência. Representar estes “estados” que se sucedem num escoamento não é tarefa fácil para uma inteligência que é naturalmente voltada a captar a imobilidade. Os conceitos utilizados por ela são idéias abstratas, símbolos que substituem o objeto, numa economia de esforço, guardando nele o que há em comum com os outros. O que é propriamente do objeto lhes escapa, a inteligência o ignora. Nessa busca pelo que há de comum com o já conhecido, o conceito acaba alargando demasiadamente o objeto que pretendia representar, na intenção de conter os outros já conhecidos. Além disso, os conceitos “não tem apenas o inconveniente de dividir a unidade concreta do objeto numa quantidade correspondente de expressões simbólicas; também dividem a filosofia em escolas distintas” (BERGSON, 2006, p. 195). Cada uma expressa um determinado ponto de vista do exterior do objeto.

A metafísica, segundo pensa Bergson, deve transcender os conceitos na busca da intuição. Neste processo de ultrapassagem dos conceitos deve entrar um elemento de criatividade, para que se possa elaborar conceitos que sejam flexíveis o suficiente para captar a realidade no fluxo que é a duração. Como mostramos acima, os conceitos rígidos do pensamento tradicional captam imobilidades e, portanto, não servem para representar a duração. Esta é experienciada diretamente por intuição e indiretamente deve ser representada por imagens, que melhor se adequam à realidade movente. As imagens e as metáforas levam as pessoas com as quais se pretende dividir a intuição pessoal vivida pelo filósofo a serem conduzidas, gradualmente, ao encontro desta experiência, assim como faz um bom poeta com sua poesia. A meta da metafísica, através do método intuitivo bergsoniano, é tornar-se verdadeiramente empirista, captando o real como ele é. A cada novo objeto, um esforço novo será requerido, através do uso de conceitos adequados apenas ao objeto em questão. Na sua forma usual, na análise, os conceitos costumam surgir em pares – como o uno e o múltiplo, por exemplo. Através da intuição o filósofo parisiense nos mostra os diversos tons que existem entre o preto e o branco, que a duração não se insere em um desses conceitos, a não ser dentro do ponto de vista de um filósofo ou de um sistema filosófico. O pensamento, em seu caminho natural, vai dos conceitos às coisas. Conhecer é sempre para satisfazer um interesse. “Experimentar um conceito num objeto é perguntar ao objeto o que devemos fazer com ele, o que ele pode fazer por nós” (BERGSON, 2006, p. 206).

Como já mencionamos, não há consciência sem memória. Disto decorre que não há estado de alma que não mude. Mesmo uma tristeza que dura por horas nunca é a mesma, posto que um momento carrega todos os anteriores. Nas palavras de Bergson (2006, p. 207-208).

“A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, de forma mais provável, porque testemunha, por sua contínua mudança de qualidade, a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós à medida que envelhecemos mais. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas apenas instantaneidade”.

Os estados invariáveis, esquemáticos, com os quais trabalha nossa inteligência, representam apenas a média de qualidades deste estado que é mudança contínua. A análise trabalha apenas com a imobilidade, tentando reconstruir a realidade móvel através desta. A intuição nos transporta diretamente para a mobilidade que é o real. Da intuição pode-se passar para a análise, isto aconteceu e acontece com as grandes descobertas científicas, que partem de uma experiência simples e se complexifica na tentativa de descrevê-la. O contrário, passar da análise à intuição, não é possível. Do imóvel não se chega ao móvel. Os pontos, possíveis paradas do móvel retiradas posteriormente à sua trajetória, não reconstróem o ato simples do movimento, apenas a trajetória mesma de onde foram retirados. Estes pontos não são sequer posições do movente, afinal, se ali parasse, o movimento se dividiria em tantos quantos forem estas paragens. O que eles representam são suposições, paradas virtuais, pontos de vista. Do mesmo modo são as qualidades instantâneos tirados das verdadeiras mudanças qualitativas. Não conseguem captar as nuances que ligam umas qualidades a outras. “Se a metafísica é possível, ela só pode ser um esforço para escalar de volta a inclinação natural do trabalho do pensamento, um esforço para se instalar de imediato, por uma dilatação do espírito, na coisa que se estuda” (BERGSON, 2006, p. 213). A metafísica deve fazer uso da intuição, para coincidir com a duração, que é de essência psicológica. Mas isto não quer dizer que se restrinja a uma experiência puramente subjetiva. A duração interior é o ponto de partida para atingirmos a transcendência de nós mesmos e simpatizarmos o universo que nos cerca. Nas palavras do grande admirador de Bergson, o filósofo Gilles Deleuze, ele “não é um desses filósofos que atribuem à filosofia uma sabedoria e um equilíbrio propriamente humanos. Abrir-nos ao inumano e ao sobre-humano (durações

inferiores e superiores a nossa...), ultrapassar a condição humana, é este o sentido da filosofia” (DELEUZE, 2012, p. 22).

Para atingir esta superação da “condição humana”, como Bergson denomina nosso excessivo intelectualismo, deve-se seguir a vida em seu fluxo, na duração. O meio para tanto, proposto pelo filósofo francês, é a intuição tornada método. Como todo método, alguns princípios devem ser levados em conta, não porque sejam dados por uma ciência preexistente a nós, mas porque são dados imediatamente à nossa consciência. São eles:

I – A realidade exterior é dada imediatamente;

II – A realidade é mobilidade, “coisas que se fazem” e não coisas feitas, estados que mudam, sendo o repouso apenas aparente. Nossa realidade anterior é o modelo para todas as outras. Realidade é *tendência*;

III – A inteligência nos impõe um mecanismo cinematográfico do pensamento, o qual nos faz pôr o movimento em função da imobilidade;

IV – As aporias nos problemas metafísicos, além da falsidade de alguns problemas clássicos, são frutos deste mecanismo cinematográfico do pensamento;

V – Os fracassos dos vários sistemas da metafísica tradicional levam ao ceticismo e ao relativismo, por não se considerar uma outra realidade e uma outra faculdade cognitiva além da inteligência;

VI – Esta possibilidade de “inverter a direção habitual [...] do pensamento existe” (BERGSON, 2006, p. 221);

VII – As evidências desta inversão se revelam na história da ciência e da própria metafísica, na idéias simples que estão por trás dos edifícios simbólicos construídos por estes tipos de conhecimento;

VIII – A faculdade que opera esta inversão, a intuição, foi esquecida pelo aparelho lógico construído sobre ela, a qual tem a capacidade de atingir o absoluto, o interior das coisas;

IX – Os filósofos antigos erraram ao considerar que “há mais no imutável que no movente” (BERGSON, 2006, p. 225). Os modernos tentaram seguir um caminho inverso, mas caíram no simbolismo científico, que estuda relações entre formas fixas das coisas, enquanto a metafísica deveria estudar as coisas mesmas. Isto e o relativismo posterior estão representados numa das conclusões da “Crítica da Razão Pura”, de Immanuel Kant, de acordo com a interpretação

bergsoniana: “nosso pensamento é incapaz de qualquer outra coisa além de platonizar” (BERGSON, 2006, p. 230).

O esforço requerido por este método é grande, por bater de frente com nossos hábitos do pensamento, mas as pretensões são menores que as dos sistemas metafísicos precedentes. Estes sistemas, apesar dos enormes edifícios conceituais, escondem a intuição simples captada pelos filósofos que os construíram, que é “algo simples, infinitamente simples, tão extraordinariamente simples que o filósofo nunca conseguiu dizê-lo. E é por isso que falou por toda sua vida” (BERGSON, 2006, p. 125). A intuição se apresenta primeiramente como o demônio de Sócrates, na forma de uma negação que rejeita a suposta realidade apresentada pelas idéias prontas. Isto caracteriza um aspecto fundamental deste método bergsoniano, o olhar crítico. A nossa inteligência tem a tendência de ver diferenças de grau onde há diferenças de natureza. “Só podemos reagir contra essa tendência intelectual suscitando, ainda na inteligência, uma outra tendência, crítica” (DELEUZE, 2012, p. 16). Além disso, este aspecto negativo se mostra no fato de que o pensamento do filósofo, no decorrer da sua vida, “poderá variar naquilo que afirma; não variará muito naquilo que nega” (BERGSON, 2006, p. 127). É a matéria prima da filosofia e da ciência do seu tempo. A intuição é tão importante para o conhecimento que “um filósofo digno deste nome nunca disse mais que uma única coisa: e, mesmo assim, antes procurou dizê-la do que a disse verdadeiramente” (BERGSON, 2006, p. 129). O mesmo filósofo, mesmo nascido em épocas diferentes, diria a mesma coisa, ainda que com meios de expressão diferentes. Nesta intuição ele estava em contato com a realidade movente que é a duração.

“Filosofar consiste precisamente em se colocar, por um esforço de intuição, no interior dessa realidade concreta da qual a Crítica vem tomar de fora as duas vistas opostas, tese e antítese. Nunca conseguirei imaginar como branco e preto podem se interpenetrar caso nunca tenha visto o cinza, mas compreendo sem dificuldade, assim que vi o cinza, como de pode encará-lo do duplo ponto de vista do branco e do preto. As doutrinas que têm um fundo de intuição escapam à crítica kantiana na exata medida em que são intuitivas; e essas doutrinas são tudo na metafísica, desde que não se tome a metafísica enquanto congelada e morta em *teses*, mas enquanto viva em *filósofos*” (BERGSON, 2006, p. 232).

Isto tudo não deve levar o estudioso a negar os méritos e a importância da inteligência. Em sua maior criatura, a ciência, ela toca também o absoluto. Nas palavras de Deleuze, (2012, p. 28), “o absoluto, dirá Bergson, tem dois *lados*: o espírito, penetrado pela metafísica; a matéria,

conhecida pela ciência”. Além disso, Bergson ressalta a importância do filósofo conhecer bem a superfície, isto é, conhecer bem a ciência do seu tempo, antes de penetrar no interior no qual será levado pela intuição. Para ter esta visão da realidade como contínua e indivisível “não é necessário transportar-se para fora [...] dos sentidos e da consciência” (BERGSON, 2006, p. 147). Não apenas a filosofia e a ciência “lucrarão” com o reconhecimento desta realidade, mas a vida quotidiana, nossa forma ordinária de ver o mundo se beneficiará com o reconhecimento da realidade como duração. “Com suas aplicações que visam apenas a comodidade da existência, a ciência nos promete o bem-estar, no Máximo o prazer. Mas a filosofia já nos poderia dar a alegria” (BERGSON, 2006, p. 148).

Aquilo sobre o que Bergson passou a vida inteira tentando dizer é a duração, o tempo real, a realidade como movente. É “a principal tese da doutrina bergsoniana” (IACOBESCU, 2004, p. 65). Tradicionalmente o eterno era o repouso do real. A própria idéia corrente de absoluto nos remete a uma verdade eterna, válida para todo o sempre e para todo ente racional. Também a idéia clássica de intuição remetia a uma procura imediata do eterno. O pensador francês, tanto num caso como no outro, leva a realidade ali onde acredita estar, no fluxo que é a duração. A intuição torna-se, portanto, o meio de reencontrar esta duração. “Sem a intuição como método, a duração permaneceria como simples experiência psicológica”, nos diz Deleuze (2012, p. 27). Partia-se de um mundo das idéias e via-se a realidade sob o prisma dos conceitos. O mundo, esfarelado naturalmente pelas necessidades da inteligência era reunido numa unidade ideal. Assim como a inteligência busca o que há de fixo, o que há de divisível, enfim, o que há de material nas coisas, a intuição deve apreender nas coisas suas participação na espiritualidade.

“Dividindo o misto segundo duas tendências, das quais só uma apresenta a maneira pela qual uma coisa varia qualitativamente no tempo, Bergson dá efetivamente a si o meio de escolher em cada caso o ‘bom lado’, o da essência. Em resumo, a intuição torna-se método, ou melhor, o método se reconcilia com o imediato. A intuição não é a própria duração. A intuição é sobretudo o movimento pelo qual saímos de nossa própria duração, o movimento pelo qual nós nos servimos de nossa duração para afirmar e reconhecer imediatamente a existência de outras durações acima ou abaixo de nós” (DELEUZE, 2012, p. 26).

Por isso nem seus objetos nem a própria intuição cabe num esquema geométrico, no qual uma solução é deduzida da outra. “Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição. [...] não se pode dar uma idéia a não ser tomando dela vistas múltiplas,

complementares e não equivalentes” (BERGSON, 2006, p. 31). O nosso pensamento habitual rearranja idéias que já possuímos, mas é de fácil compreensão. Com a intuição não projetamos estas idéias sobre o objeto, o sofremos, o que é incompreensível. No entanto, a intuição é um obscuro que desobscurece, que resolve problemas que pareciam insolúveis, ou nem sequer eram problemas. É obscuro aquilo que não se reduz a generalidades. A intuição, no entanto, “só será comunicada pela inteligência. Ela é mais que idéia; todavia, para se transmitir, precisará cavalgar idéias. [...] Comparações e metáforas sugerirão aqui aquilo que não conseguiremos exprimir” (BERGSON, 2006, p. 45). A linguagem abstrata, científica, é a imitação do espírito pela matéria, implica representação espacial. Muitas vezes esta linguagem é muito mais figurada que a linguagem imagética da metáfora. A imagem sugere a visão direta da coisa, enquanto o conceito representa apenas um instantâneo desta. Isto não representa uma diferença de valor entre o conhecimento científico e o conhecimento metafísico, mas sim uma diferença de método. Estas duas ciências, no sentido amplo do termo, possuem objetos diferentes: a matéria para a ciência e o espírito para a metafísica. “Nossa metafísica será a metafísica do mundo em que vivemos e não de todos os mundos possíveis” (BERGSON, 2006, p. 47). Haverá, com o método intuitivo, um alargamento e uma flexibilização do conceito, acrescentando-lhe a imagem. As conclusões simples e as soluções radicais serão trocadas por conclusões provisórias e soluções incompletas, mas verdadeiras. Afastaremos-nos dos falsos problemas, como o da ordem e o da desordem, já mencionados. Será a diferença entre trabalhar sobre as coisas e avaliar o que alguém disse a respeito destas mesmas coisas.

Conclusão

Com nossa própria, séria meditação e reflexão interior da coisa, se relaciona o diálogo com um outro sobre esta mesma, como uma máquina para um organismo vivo.

Arthur Schopenhauer²³

Simpatizemos ou não com Henri Bergson e sua filosofia, duas coisas ficam claras ao estudar sua obra: seu talento literário e sua honestidade intelectual. Esta última característica é apontada pelo professor Vieillard-Baron (2007) como um consenso tanto entre admiradores quanto entre detratores do filósofo francês. Por mais que pensadores de outras correntes filosóficas possam achar as conclusões de Bergson equivocadas, por que motivo for, seu desejo sincero pela verdade se manifesta claramente em suas palavras. Em relação a estas mesmas palavras e ao uso magistral que delas faz o pensador parisiense, o prêmio Nobel de literatura de 1927 é apenas uma de suas materializações. Ler Bergson é um prazer, mas a harmonia das suas palavras bem postas não nos deve enganar sobre a profundidade daquilo que ele tentou dizer. Ao conhecer seu trabalho, a primeira coisa que veio em minha mente era a grandiosidade do que ele pretendia. Pensei comigo que, se ele estiver certo, seu peso na filosofia não pode ser menor que o de Immanuel Kant, cuja obra carregava similar pretensão e ousadia. No entanto, apesar de ter o raro privilégio do reconhecimento em vida e de ter sido um dos filósofos mais conhecidos do seu tempo, Bergson não foi para o século XX o que Kant foi para o XIX. Especialistas consideram o advento da segunda grande guerra e a subsequente preocupação com temas éticos e políticos urgentes como as causas do enfraquecimento do bergsonismo. Ainda assim, os principais filósofos franceses formados no início do século XX tiveram alguma influência do mestre da *durée*. Na segunda metade deste mesmo século, Gilles Deleuze retornará a Bergson, dedicando estudos sobre este pensador, além de reconhecer sua influência, sendo considerado “um herdeiro original de Bergson, na medida em que ele tentou conciliar água e fogo, a saber, a serenidade do

²³ “Zu unserer eingenen, ernstlichen Meditation und innigen Betrachtung der Dinge verhält sich das Gespräch mit einem Andern über dieselben wie eine Maschine zu einem lebendigen Organismus” em SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga und Paralipomena. V. II; Zürich: Diogenes Verlag AG, 1977, p. 13.

bergsonismo e a dramatização de Nietzsche” (VIEILLARD-BARON, 2007, p. 93). O interessante da leitura de Deleuze sobre Bergson é a complexidade da sua interpretação do bergsonismo ser bem maior do que a leitura do próprio autor da “Evolução Criadora”, talvez por revelar a real complexidade por trás do pensamento do filósofo da duração; ou talvez pelo menor talento literário do “herdeiro original”. O fato é que Bergson, além de um grande escritor, parecia aplicar seu próprio método intuitivo na feitura dos textos, nos fazendo antes simpatizar com o que ele escreve e com o sentimento originário por trás das palavras, como faz um poeta com seus versos, do que construir um edifício conceitual sobre a intuição simples.

Entre os vários aspectos fascinantes da filosofia bergsoniana está o fato desta ao mesmo tempo propor uma concepção de realidade e um método novo para a filosofia tradicional e conciliar o saber filosófico com o senso comum em vários aspectos. Enquanto várias correntes filosóficas afirmaram, contra o pensamento das pessoas mais simples, que somos seres livres, Bergson faz desta intuição a base para provar a existência do livre-arbítrio. Podemos observar as diferenças de pensamento entre o bergsonismo e outras correntes filosóficas comparando-o com o pensamento de Arthur Schopenhauer. Para Schopenhauer (1977), quando pensamos que agimos livremente, pensamos que agimos pela nossa vontade; como, sob o *princípio da razão suficiente*, tudo que existe deve possuir uma causa anterior, até a nossa vontade deve possuir esta causa que lhe determina. Segundo o filósofo alemão, nossa vontade está sempre pré-determinada e, quando fazemos uma escolha, a coisa escolhida já o era de antemão, já possuía um peso mais forte que a alternativa, ainda que não tenhamos consciência disto. Nossa vontade é determinada pelo nosso caráter, que para ele é inato e imutável. O que a educação faz é nos mostrar outras possíveis alternativas, como o código penal, que faz um criminoso ponderar se vale a pena cometer o crime, apesar da possibilidade de punição. Mas nosso caráter é, no fundo, o que sempre falará mais alto. É interessante que Bergson nos diz livres (ainda que não na maior parte das vezes, mas em raros momentos) justamente porque nossas ações são “determinadas” pelo nosso caráter. A diferença é que, para o francês (BERGSON, 1988), nosso caráter está em constante mudança. Tanto é assim que, ao ponderarmos sobre várias alternativas, não somos exatamente os mesmos quando olhamos uma, checamos outra e voltamos à primeira. O próprio fato de analisarmos outra alternativa já modifica nossa pessoa a ponto de não sermos exatamente os mesmos ao retornarmos à primeira alternativa. Schopenhauer imaginava um “eu” imutável alternando entre

uma e outra, um “eu” abstrato que não dura. Bergson, a partir da sua intuição da duração nos mostra o equívoco deste pensamento.

Esta exposição dos equívocos, primeiro movimento do método intuitivo, possui aquele caráter a princípio de aparência arrogante, no qual todos estariam errados por não pensar como o filósofo bergsoniano, pensar a duração. Mas basta confrontar um pensamento já balizado com a realidade da duração que se percebe como faz sentido a ênfase de Bergson neste ponto, sem desmerecer os filósofos que vieram antes dele e que pensaram em abstrato apenas. Cada um contém, por trás dos edifícios conceituais, uma intuição original. No entanto, depois de expostas as evidências das contradições conseqüentes de uma forma de pensar “fora do tempo”, o ônus da prova recai sobre os que insistem em imaginar a realidade como imóvel, sem sequer experimentar imaginar a realidade como fluxo. As observações de Bergson fazem muito sentido, ainda mais hoje quando temos duas físicas igualmente aceitas, uma estudando os fenômenos macro e outra os subatômicos. Cada uma bem sucedida em seu campo, com a aceitação expressa que permaneçam no seu campo próprio, no seu sistema artificialmente isolado do todo, como diria o filósofo francês, fruto das divisões operadas pela inteligência humana, visando a ação. Se isto acontece com a ciência por excelência, a física, o que não diremos das demais? Por mais que pareça estranho e talvez gere uma ojeriza a quem já está adaptado às correntes filosóficas tradicionais, os insights de Bergson levam o leitor a, no mínimo, rever as posições apresentadas por outras correntes, atitude que já é o estágio “negativo” do método intuitivo, descobrir se um problema é mesmo problema ou é falso-problema.

Longe de ser um desmerecimento, a crítica bergsoniana à ciência engrandece este vasto campo do conhecimento, não apenas nas ciências da matéria que gozam já de extremo prestígio, mas, principalmente, nas ciências humanas, as chamadas ciências do espírito, para usar um termo caro à época de Bergson, afinal, é a realidade do espírito que ele tenta mostrar em suas obras. Para além dessa constatação da realidade espiritual, estas ciências ganham também em auto-afirmação, já que, reconhecendo que a realidade da matéria não é a única e apenas ela se molda a previsões exatas, as ciências humanas podem e devem assumir seu status de ciência mesmo sem o rigor matemático das ciências físicas. Já em sua época a influência do pensador francês se fez notar na então nascente sociologia, através de Georg Simmel, filósofo e um dos pais da sociologia alemã. Simmel faria parte da *Lebensphilosophie* alemã, versão germânica do vitalismo, corrente de pensamento na qual Bergson é muitas vezes incluído, junto com o próprio

Simmel, como parte da segunda geração, sendo a primeira formada por Friedrich Nietzsche e Gabriel Tarde (LASH, 2006), este último com preciosas incursões na sociologia. Segundo o sociólogo norte-americano Scott Lash, o vitalismo vem sendo revivido graças às

“mudanças nas ciências, com o surgimento da idéia de incerteza e complexidade e o surgimento da sociedade de informação global. Isto se dá porque a noção de vida sempre favoreceu uma idéia de *tornar-se* ao invés de *ser*, de movimento sobre o estático, de ação sobre estrutura, de corrente e fluxo” (LASH, 2006, p. 323).

Da mesma forma nos escreve o sociólogo alemão Robert Seyfert (2008) sobre a emergência de pensadores “*vitalistas*” nos últimos anos, com o livro *Empire* (2002), de Michael Hardt e Antonio Negri, destacando-se entre os mais populares. Daí a necessidade de se compreender melhor o pensamento de Henri Bergson e como ele pode tornar claras muitas das questões que rondam nosso tempo.

Aceitando ou não a filosofia e o método bergsonianos, sua crítica deve ser levada em conta, não apenas sua crítica à inteligência na solução dos problemas metafísicos, mas igualmente sua crítica ao que chama de *Homo loquax*, o pensador que utiliza artimanhas retóricas para impor uma verdade que existe apenas nestas mesmas palavras, não tendo vínculo com o real. É contra ele que Bergson combate, talvez como uma nova versão dos sofistas antigos, freqüentemente humilhados pelo gênio de Sócrates, cujos questionamentos serviam essencialmente para expor suas falácias e, dessa forma, dar à luz à verdade em seus ouvintes. Encontramos algo semelhante no trabalho do filósofo francês, que nos faz, através das suas belas imagens e excelentes metáforas, simpatizar com o seu pensamento, ao invés de nos impor um pesado edifício conceitual já pronto, de modo que possamos por nós mesmos enxergar o que ele viu e, com esforço, aprendermos a enxergar como ele o fez. Esperamos, dessa forma, termos sido bem sucedidos na exposição das características da inteligência, dos seus limites, da sua função eminentemente prática, da sua estreita ligação com a matéria que busca dominar e os conseqüentes equívocos cometidos por algumas das maiores mentes que já existiram, por, após terem uma visão do real através de uma intuição simples, tentado, em vão, construir um castelo conceitual sobre ela. Que este trabalho tenha, ao menos, gerado simpatia para com a obra do grande pensador que foi Henri Bergson.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, São Tomás de. **A unidade do intelecto: contra os averroístas**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Suma contra os gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul, Livraria Sulina Editora, 1990. 2 v.

ARISTOTLE. **The complete Works of Aristotle: The revised Oxford translation**. Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.

BARNES, Jonathan. **The Cambridge companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.

_____. **Cursos sobre a Filosofia Grega**. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Matéria e memória**. 4ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **O pensamento e o movente**. 1ª. Edição; São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERLIN, Isaiah. **Liberty**. New York: Oxford University Press, 2008.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. 2ª. Edição; São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CHESTERTON, G. K. **Orthodoxy**. Chicago: Moody Publishers, 2009.

_____. **Saint Thomas Aquinas / Saint Francis os Assisi**. San Francisco: Ignatius Press, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. 2a. Edição; São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. Lecture Course on Chapter Three of Bergson's Creative Evolution. **SubStance**, Madison, volume 36, número 3, p. 72-90, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 7ª. Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KUHN, Thomas S.. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 2ª. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

IACOBESCU, Maria Rodica. "Intuition versus Intelligence in H. Bergson." **Rivista Româna di Studi Culturale** (pe Internet), n. 4, p. 64-70, 2004.

LASH, Scott. Life (Vitalism). **Theory Culture Society**, London, Vol. 23 (2-3), p. 323-349, 2006.

LORAND, Ruth. Bergson's Concept of Order. **Journal of the History of Philosophy**, Vol. 30, n. 4, p. 579-595, Outubro de 1992.

MARRATI, Paola. Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson. **MLN** (Comparative Literature Issue), Vol. 120, n. 5, p. 1099-1111, Dezembro de 2005.

MARTINS, Diamantino. **Bergson: A intuição como método na Metafísica**. 1ª. Edição; Porto: Livraria Tavares Martins, 1946.

ROSS, Sir David. **Aristotle**. 6ª. Edição; Londres: Routledge, 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga und Paralipomena**. V. II; Zürich: Diogenes Verlag AG, 1977.

_____. **Über die Freiheit des menschlichen Willens; Über die Grundlage der Moral**. Zürich: Diogenes Verlag AG., 1977 (Kleinere Schriften II).

SEYFERT, Robert. Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie. **Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006**. Vols. 1 e 2. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008.

SIMMEL, Georg. **Zur Philosophie der Kunst**. Potsdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1922.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments**. 6ª. Edição; Mineola: Dover Publications, INC, 2006.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. **Compreender Bergson**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

WORMS, Frédéric. Time Thinking: Bergson's Double Philosophy of Mind. **MLN** (Comparative Literature Issue), Vol. 120, n. 5, p. 1226-1234, Dezembro de 2005.

ZUBIRI, Xavier. **Cinco lecciones de filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.